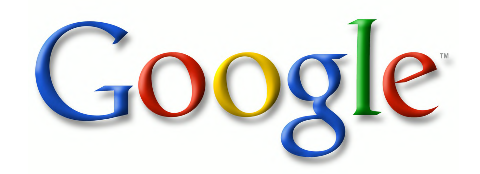


ZUR
PHILOSOPHIE.

STUDIEN UND KRITIKEN

VON

ROBERT ZIMMERMANN.

WIEN 1870.
WILHELM BRAUMÜLLER
K. K. HOF- UND UNIVERSITÄTSBUCHHÄNDLER.

Vorrede.

Die Vorrede soll ein Vorwort, aber kein Fürwort sein; zur Rechtfertigung nachstehender Sammlung vermischter Aufsätze philosophischen und ästhetisch - kritischen Inhalts mag es genügen anzuführen, dass neben vielen Andern Trendelenburg, J. H. v. Fichte, Harms, Hoffmann, Vischer und die Herausgeber Danzel's und Weisse's, O. Jahn und R. Seydel erst in jüngster Zeit ähnliche veranstaltet haben.

Dieselbe umfasst neben Abhandlungen, welche ursprünglich in Sammelwerken gelehrter Institute und in Separatabdrücken, auch solche, welche in Zeitschriften und Zeitungen veröffentlicht worden sind, zum Theil in solchen, in welchen man dergleichen nicht zu suchen pflegt, oder die ausserhalb des Ortes ihres Erscheinens wenig Verbreitung besassen.

Der Ungleichheit des Stils und der Ungleichartigkeit des Inhalts, Uebelständen, die von der Vereinigung zu verschiedenen Zeiten und Lebensperioden abgefasster Aufsätze in derselben Sammlung fast unzertrennlich sind, ist jener nach Thunlichkeit durch nochmalige Revision, dieser durch Absonderung der eigentlich philosophischen im ersten von den ästhetischen Studien und Kritiken im zweiten Bande zu begegnen gesucht worden.

Bei der Auswahl des Aufzunehmenden war der Grundsatz massgebend, nur dasjenige zuzulassen, was ein mehr

als vorübergehendes Interesse darzubieten oder den grösseren wissenschaftlichen Arbeiten des Verfassers zur Erläuterung und Ergänzung dienen zu können geeignet schien. Ersterer Gattung gehören u. a. die Studien über die Lehre des Pherekydes von Syros, über den logischen Grundfehler der Spinozistischen Ethik, über Fichte's Leben und Lehre, ferner die Kritiken über Schelling's Schrift von den Weltaltern, über Lotze's und Oesterlen's medicinische Philosophie, über Fechner's Atomenlehre und Cousin's Eclecticismus im ersten, der literarhistorische Essai über die Geschichte des Drama's in Oesterreich von Ayrenhoff bis auf Grillparzer im zweiten Bande an. Letzterer dürften die Commentationen über Nicolaus Cusanus als Vorläufer Leibnitzen's über des Letzteren Conceptualismus und Einfluss auf Lessing, ferner die Mittheilungen über Leibnitzens Verdienste um die kaiserliche Akademie der Wissenschaften zu Wien und über einen bisher ungekannten philosophischen Zeitgenossen desselben in Böhmen, welche sich meinen Untersuchungen über die Monadologie und deren Verwandtschaft mit der Metaphysik Herbart's, sowie die Rede auf Schiller als Denker und der motivirte Vorschlag zur Reform der Aesthetik als exacter Wissenschaft im ersten, die biographischen Excurse, kritischen Analysen und Betrachtungen zur Aesthetik der Dicht-, Ton- und bildenden Kunst im zweiten Theil, die sich meinem System der Aesthetik als Formwissenschaft anreihen, zuzurechnen sein.

Dass der Urheber des letzteren auch seine, wie er hofft, ausreichende Widerlegung der eingehendsten und scharfsinnigsten Kritik, welche dasselbe erfahren, derjenigen nemlich, die Lotze seiner Geschichte der Aesthetik in Deutschland eingewebt hat, dieser Sammlung einverleibt, wird schon um des Namens des Gegners willen ihm schwerlich verdacht werden.

Ich erfülle zum Schlusse die angenehme Verpflichtung, jedem, der diese Herausgabe durch freundliche Aufforderung

oder thätige Mithilfe unterstützt, insbesondere der k. Akademie der Wissenschaften in Wien, welche den Wiederabdruck der in ihren Sitzungsberichten publicirten, im Buchhandel vergriffenen Vorträge mit gewohnter Liberalität bereitwilligst gestattet, sowie dem alterprobten Freunde und Verleger, der sich durch seine uneigennützige Förderung auch jener Literaturzweige, die nicht „vom Brote leben", längst den Ehrennamen des österreichischen Fr. Perthes verdient hat, herzlichen Dank auszusprechen.

Geschrieben zu St. Moritz im Ober-Engadin

den 2. August 1869.

R. Z.

STUDIEN.

STUDIEN.

Ueber die

Lehre des Pherekydes von Syros

und ihr Verhältniss zu aussergriechischen Glaubenskreisen *).

Die Frage nach dem Ursprung der griechischen Philosophie kann noch immer für eine offene gelten. Es gab eine Zeit, wo im freudigen Rausch über eine Reihe glänzender Enthüllungen man ihren wie den Anfang aller Weisheit im Orient gefunden zu haben glaubte. Neben manchen Andern hat H. Ritter treffend auf die Unzulässigkeit solcher weitausgedehnter Vermuthungen aus zum Theil sehr nah liegenden, ebendesshalb oft übersehenen Gründen hingewiesen. Weder war der Verkehr mit den Völkern des Orients, noch der Nationalcharakter der alle übrigen Völker als Barbaren verachtenden Griechen der Art, um den Einfluss des Orients sich in der Regel weiter als auf Handels- und Geschäftsangelegenheiten nachhaltig erstrecken zu lassen. Weit mehr weisen die Zeugnisse auf die solchen Vermuthungen widersprechende Neigung des Griechen, fremde Anschauungen in's Hellenische umzudeuten, heimathliche Sitten und Gebräuche in der Ferne wiederzuerkennen, ohne doch daraus den seinem Nationalbewusstsein widerstrebenden Schluss zu ziehen, von Barbaren gelernt zu haben. Nichtsdestoweniger wäre es gewagt, orientalischen Ansichten allen und jeden Einfluss auf griechische Denkweise abstreiten zu wollen. Die Parallelen treten oft so einfach und ungezwungen auf, manche Lehren z. B. die Lehre von der Seelenwanderung scheinen das Mal orientalischer Abkunft zu deutlich an der Stirn zu tragen, als dass es gerathen wäre, sie kurzweg von

*) Abg. in der Zeitschrift f. Philos. u. phil. Kritik von Fichte und Ulrici. XXIV. Band, II. Heft, S. 161—199.

solcher auszuschliessen. Hier wie anderwärts wird nicht Ausschliesslichkeit nach der einen oder der andern Seite hin, wird vor Allem möglichst genaue Feststellung der Thatsachen und Vergleichungspunkte einer unparteiischen Beurtheilung des wechselseitigen Verhältnisses morgenländischer und griechischer Cultur den Boden bereiten.

Nichts als eine Parallele als Beitrag hiezu durch den Erklärungsversuch der uns nur in spärlichen Bruchstücken erhaltenen Lehre eines der ältesten griechischen Denker, bei dem zugleich der Gedanke an orientalischen Einfluss am nächsten liegt, zu liefern, ist der Zweck der nachfolgenden Blätter. Betreffen dieselben auch nur einen sehr vereinzelten Gegenstand, so hat dieser doch Streit genug erregt, als dass es nicht mit Rücksicht auf die Bedeutung der griechischen als des Anfangs der Philosophie überhaupt, gestattet sein sollte, zur Feststellung der Thatsachen ein Scherflein beizutragen.

Als Urheber der griechischen Philosophie wird seit Aristoteles (Met. I, 3) mit ebensoviel Uebereinstimmung Thales genannt, als es schwer hält zu glauben, dass vor ihm keine Philosophie gewesen sein sollte. Sagt doch Aristoteles selbst (Met. I, 1), „der Wissenstrieb sei dem Menschen angeboren" und schreibt das Entstehen der Philosophie der „Verwunderung" zu, die gleich anfangs wie jetzt die Menschen zum Philosophiren getrieben habe. Anfangs, sagte er, wunderten sie sich über das ihnen zunächst aufstossende Befremdliche, dann allmälig gingen sie weiter und machten die bedeutenderen Erscheinungen zum Gegenstand fragenden Nachdenkens z. B. die Wandlungen des Mondes, der Sonne, der Gestirne, die Entstehung des Alls. Aber eigentliche Philosophie, fügt der Vater der Logik, ihre Eigenthümlichkeit scharf bezeichnend, hinzu, entsteht erst dort, wo wir „über die letzten Gründe" uns Wissenschaft verschaffen; dann behaupten wir von Jemand, er wisse, wenn wir glauben, er kenne den letzten Grund.

Die Art, wie man sich Rechenschaft über diesen gibt, ist mannigfach. Auch die Sage ist nach Aristoteles nicht ausser Acht zu lassen, denn „auch sie liebt der Philosoph aus diesem Grund, weil die Sage aus Wunderbarem besteht." So begegnen sich in dem gemeinsamen Bestreben, die letzten Gründe des Seienden zu erforschen, die kosmologische Dichtung und die Philosophie. Was beide trennt, ist nicht der, vielmehr beiden

gemeinsame, Gegenstand, sondern die Art ihn zu behandeln. Die Dichtung wendet Bilder an, die Philosophie Begriffe. Jene sucht die Dinge selbst und ihre Gründe zu vergeistigen, die Philosophie sie bestimmten allgemeinen Gesetzen und Grund ursachen zu unterwerfen, jene die Natur zu beleben, diese sie zu mechanisiren, als ein wohlgegliedertes Ganze von Ursachen und Wirkungen darzustellen. In diesem Bestreben trat die ionische Naturphilosophie der theogonischen Dichtung der Orphiker und des Hesiodos entgegen. Die von Millionen Geistern durchströmte Welt wurde entgöttert und dem unerbittlichen Naturgesetz unterworfen; an die Stelle des dunkelgebärenden Chaos trat das Wasser, die Luft, das Feuer oder das grenzen- und eigenschaftslose ἄπειρον. Der neue Inhalt schuf eine neue Form. Die ernüchterte Richtung mechanisch-construirender Naturforschung erschuf sich auch einen neuen ernüchterten Ausdruck der Rede, die Prosa. In der ionischen Naturforschung macht zuerst neben der poetischen Fessel das ungebundene Wort sich geltend, da in der kosmologischen Dichtung der Vers ausschliesslich geherrscht hatte. Wie hier die ausschweifende Phantasie in gebundener Form, so erscheint dort das strenger gewordene Denken in losem, entfesseltem Gewande.

Zwischen beiden entgegengesetzten Richtungen, mit jeder verwandt und von jeder durch die Eigenthümlichkeit der andern verschieden, tritt uns jene literarische Erscheinung entgegen, die, den Inhalt von der einen, die Form von der andern entlehnend, den Uebergang von der Mythe zur strengen Forschung bildet. Pherekydes von Syros, nach Suidas und Diogenes Laërtius überhaupt der erste Prosaiker der Griechen, wahrscheinlicherweise aber nur der Erste, der über Philosophie in prosaischer Rede schrieb, ist die Brücke von der mythischen Weisheit der Orphiker zu der physikalischen der Jonier. Seine Auffassungsweise erinnert noch grossentheils an die Erstern, seine Schreibart ist das Vorbild der Letztern. In der glücklichen Mischung poetischer und trockener Naturauffassung steht er sogar höher, als seine unmittelbaren Zeitgenossen und Nachfolger. Seine Herkunft vom Mythos verleiht ihm eine Verklärung, eine ethische Erhabenheit, die man bei der rein mechanischen Erklärungsweise der Naturphilosophen vermisst und die ihn als Vorläufer begeisterter höherer Weltanschauung eines Pythagoras und Plato erscheinen lässt.

Quellen für des Pherekydes Leben und Lehre sind vornehmlich Suidas und Diogenes Laërtius nebst zerstreuten Notizen bei Aristoteles (Met. XIV, 4), Clem. Alex. (Strom. VI, 621.) Damascius (de princ. p. 384 l. I.), Proclus, Max. Tyrius, Porphyrius u. A. (Siehe Brandis Gesch. d. gr. Phil. I. S. 81 ff.) Sorgfältig zusammengestellt und erklärt hat sie Sturz in seiner verdienstvollen Monograpie „de Pherecyde utroque, philosopho et historico. Gera 1789." (ed. alt. 1824.) Vor ihm haben sich Brucker, Heinius (Dissert. sur Pherec. philos. Mém. de l'acad. de Berl. 1747), Tiedemann (die ersten Philosophen Griechenlands) ausführlich mit Pherekydes beschäftigt und durch ihn theils Berichtigung, theils Bestätigung erfahren. Dagegen lassen sich auf Sturz fast alle neueren Darsteller: Buhle, Tennemann, Rixner, Krug, Fries, Brandis, Ritter, Otfr. Müller (Gr. Lit. G. I. S. 434) und Preller (Encykl. v. E. u. Gr. Art. Ph.) zurückführen. Wenn demungeachtet das Dunkel, welches über der Lehre des Pherekydes schwebt, noch immer nicht für vollständig gehoben gelten kann, und dieselbe den mannigfachsten Deutungen preisgegeben erscheint, so liegt der Grund hiervon sicher nicht bloss in vorgefassten Urtheilen der Erklärer, sondern grossentheils in der Aermlichkeit der uns übrigen Bruchstücke des uralten Theosophen, welche mit anderweitigen Notizen zusammengehalten nicht selten im offensten Widerspruch zu stehen scheinen. Ohne nun so vermessen sein zu wollen, jenem Dunkel plötzlich ein Ende zu machen, hoffen die nachfolgenden Bemerkungen zur Ausgleichung der letztern und zur Berichtigung der im übrigen für erschöpfend gelten könnenden Arbeit von Sturz wenigstens Einiges beizutragen.

Was das Leben des Pherekydes betrifft, so genügt es hier, auf Sturz und Preller zu verweisen. Seine Geburt fällt nach Suidas in die 45., nach Diogenes Laërtius in die 59. Olympiade. Alle Nachrichten aber stimmen darin überein, dass er zur Zeit der sieben Weisen gelebt habe, unter welche er von Einigen z. B. von Clemens von Alexandrien gerechnet wird. Die Wunder, die er gewirkt haben soll und die Diogenes nach Theopomp anführt, hat Sturz auf ihren wahren Gehalt zurückgeführt, da sie nach Porphyrius alle drei ebensowohl vom Pythagoras als vom Pherekydes, ja das eine derselben, wornach er aus einem Brunnen getrunken und hierauf ein bevorstehendes Erdbeben vorhergesagt haben soll, nach dem Zeugniss des Ammianus

Marcellinus (XXII, 16.) auch vom Anaxagoras erzählt wird. Die Art seines Todes wurde im Alterthum auf die verschiedenste Weise berichtet. Diogenes schreibt ihn einem Sturze vom Berge Coryceus zu Delfi, Plutarch (im Pelopidas) einem Orakelspruch, Suidas, Pausanias, Aristoteles der Läusekrankheit zu. Nach der Erzählung des Zweitgenannten sollen die Spartaner ihn getödtet und ihre Könige seine Haut in einem Tempel sorgfältig aufbewahrt haben. Seine ausführliche Krankengeschichte findet sich bei Hippokrates (ed. Lind. Lugd. B. 1665 I. p. 863). Pythagoras, sein Schüler, soll den Leichnam begraben haben.

Von Verdiensten des Pherekydes führt Sturz aus Suidas nur zwei an, dass er der erste Schriftsteller Griechenlands in Prosa gewesen sei, und zweitens, dass er zuerst die Seelenwanderung gelehrt habe. Das Erste ist von Bernhardy (Griech. Lit. G. I, 289) geleugnet und dahin beschränkt worden, „dass Jener zuerst über Philosophie ein prosaisches Werk herausgegeben habe.“ Der einzige Gewährsmann ist Plinius (H. N. VII, 57), wo es heisst: prosam orationem condere Pherecydes Syrius instituit, was aber „mitten in einem Chaos abgenützter Sagen und wahrscheinlich aus der sichern Erzählung des Theopomp und Suidas verdreht sei: *Ἑκαταῖος πρῶτος ἱςορίαν πεζῶς ἐξήνεγκε, συγγραφὴν δέ Φερεκύδης.*“ Zu bemerken ist ferner, dass Preller (a. a. O.) jene Stelle des Suidas, so wie die entsprechende bei Strabo (ed. Casaub. I, 12) nicht auf unsern, sondern auf den Genealogen Pherekydes von Athen will bezogen wissen. Nebst der Seelenwanderung wird dem Pherekydes häufig, nach Cicero (Tuscul. I, 16.) auch die Urheberschaft der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele beigelegt, worunter aber, wie Sturz (p. 14) bemerkt, kaum etwas Anderes als die Seelenwanderung zu verstehen ist, die bei den Alten oft mit der Unsterblichkeitslehre vermengt wird. „Pherekydes, fährt er fort, scheint die Ansicht von der Wanderung der Seele, die nach Herodot (II, 123) zuerst von den Aegyptiern gelehrt worden, zuerst zu den Griechen hinübergebracht zu haben.“

Von den Schriften des Pherekydes sagt Suidas: „*ἔςι δέ ἅπαντα, ἅ συνέγραψε, ταῦτα· Ἑπτάμυχος, ἤτοι Θεοκρασία, ἤ Θεογονία. ἔςι δέ Θεολογία ἐν βιβλίοις δέκα ἔχουσα θεῶν γένεσιν καὶ διαδόχους.*“ Für *ἑπτάμυχος* liest Sturz (p. 30) *Δεκάμυχος*, aber *ἐν βιβλίοις ἑπτά*, welches letztere er aus später anzuführenden Gründen vorzieht;

Preller aber entscheidet sich für πεντέμυχος ἐν βιβλίοις δέκα wegen einer später namhaft zu machenden Stelle des Damascius, in welcher dieser von dem πεντεκόσμος, dem „Fünfweltensystem" des Pherekydes spricht. Ueber die Bedeutung des Wortes μύχος d. i. Falte, Kluft, Winkel ist viel gestritten worden. Während es von den Meisten, unter A. auch von Sturz und Preller auf den Inhalt, wird es z. B. von Krug auf die äussere Form des Buches bezogen. Nach der ersten, sehr wahrscheinlich richtigen Auslegung, bedeutet es die Entwicklung der Götter in sieben (zehn, fünf) „Falten" d. i. Klüften, Winkeln, Höhlen, nach der uns wahrscheinlichsten Erklärung des Damascius, womit Plato im Timäus zu vergleichen, „Weltsphären"; nach der andern soll es einfach die Anzahl der Falten d. i. Bücher, in welche das geschriebene Werk gebrochen war, bezeichnen. Die letzte Erklärung scheint deshalb irrig, weil die Anzahl der μύχοι, man mag nun ἑπτάμυχος, Δεκα'- oder πεντέμυχος lesen, mit der ausdrücklich genannten Zehnzahl der βιβλίοι nicht harmonirt. Folglich bleibt nur die erste übrig, indem Sturz annimmt, jeder μύχος sei in einem besondern, Preller jedoch, je einer sei in zwei Büchern behandelt worden. Sollte unsere Erklärung des Wortes sich annehmbar erweisen, so würde es unnöthig sein, von der ursprünglichen Leseart des Suidas, die von einem Heptamychos in zehn Büchern spricht, abzuweichen, da es uns zum Verständniss der Lehre keineswegs nothwendig erscheint, fünf oder gar zehn μύχοι d. i. Weltsphären anzunehmen.

Den Titel haben Einige z. B. Heinius (p. 326) mit Kuster gelesen: Ἑπτάμυχος ἤτοι Θεοκρατία ἤ. Θεολογία ἐστι δέ Θεογονία, wodurch jedoch wie Sturz (p. 29) meint, die Zahl der Schriften des Pherekydes unberechtigter Weise vermehrt werden würde, da ein anderes Werk desselben nirgend genannt, vielmehr von Josephus Flavius (c. Apion. I. p. 1034) ebensowie von Plotin (Ennead. 5, 1, 9) ausdrücklich bemerkt werde, die alten Philosophen Pherekydes der Syrer, Pythagoras, Thales hätten sehr wenig geschrieben. Jedenfalls entspricht die Bezeichnung Θεοκρασία sehr wohl dem Inhalt des die Weltwerdung mythisch in Götterumarmungen kleidenden Werkes. Der Nachsatz Θεολογία aber rechtfertigt sich als Inhaltsangabe desselben dadurch, dass Clemens von Alexandrien, wo er von

demselben spricht, es kurz mit diesem Ausdruck hinlänglich bezeichnet zu haben glaubt.

Die Bezeichnung des Clemens bezeugt, dass der Inhalt des Heptamychos theologischer Natur gewesen sei. Für den Umstand, dass derselbe schon im Alterthum für schwerverständlich und nicht minder dunkel als Heraklits Schrift *περὶ φύσεως*, ja für räthselhafter als Plato gegolten habe, citirt Sturz (p. 27) das Zeugniss des Proclus. Den Grund dieser Dunkelheit finden Clemens und Origenes in seiner allegorischen Vortragsweise; *ἀλληγορήσας ἐθεολόγησεν*, sagt der Erstere von ihm. Charakteristisch dagegen ist das Urtheil des Aristoteles. Nachdem er (Metaph. XIV, 4) von den Dichtern und Mythologen gesprochen, die wie Hesiod das Werden der Dinge in Fabeln und Sagen gekleidet, führt er fort: *ὅι γε μεμιγμένοι αὐτῶν, καὶ τὸ μὴ μυθικῶς ταῦτα λέγειν, οἷον Φερεκύδες καὶ ἕτεροι τινες τὸ γεννῆσαν πρῶτον ἄριςον τιθέασι κτλ.*, rechnet daher den Pherekydes ausdrücklich unter die „gemischten" (*μεμιγμένοι*) Theologen, die nach Brandis (a. a. O. I, 78) „die Urwesen der Orphischen Theogonie hie und da weiter entwickelt haben, jedoch so, dass das Gute und Urvollkommene als das Uranfängliche gesetzt wird."

Diese Urwesen der ältesten „Orphischen" Theogonie sind die Zeit, das Chaos und der „bewegende Aether." Jene ist das schlechthin Erste, ‚die nothwendige Bedingung des Werdens", so dass sich hier auch die Ansicht ausgesprochen findet, die Aristoteles zunächst auf den Hesiodus zurückführt, dass nichts ungeworden, Einiges aber, obgleich geworden, unvergänglich beharre, Anderes wiederum untergehe (Brandis a. a. O. S. 60). Die Zeit ist an sich nichts Gutes noch Böses, sie ist immer die Bedingung, unter welcher im göttlichen Aether aus dem kreisförmig bewegten Chaos ein glänzendes Ei entsteht, die Geburtsstätte der Metis, d. i. des Phanes, Erikepäus oder „Lebengebers," auch Phaëton genannt, des erstgebornen Sohnes des weitreichenden Aethers. Phanes, auch Eros (*ἁβρὸς Ἔρως*) d. i. der noch in alle Formen bildsame Erzeuger aller Dinge genannt, trägt in sich den Samen der Götter und ist der eigentliche Schöpfer zuerst der Nacht, dann aller andern Dinge, der zur Welt d. i. zur Erscheinung gekommene Gott. Sein erster Sohn ist die Sonne, Dionysos, auch zweiter Phanes, dann der Mond mit Bergen und Städten, dann alle übrigen Dinge. Die

erste Herrscherin ist die Nacht, mit untrüglicher Wahrsagung begabt. Daran schliesst sich die Mythe von dem grossen Götterkampfe, den die Söhne des mit der Erde vermälten Himmels, Uranos einerseits und die der Nacht, die Titanen, andererseits mit einander auskämpfen. Die Letztern führt Kronos, nicht der „grosse Chronos," das Erste von Allem, sondern der Sohn der Nacht, die irdische Zeit, welche erst mit dem Anfang der Dinge beginnt. Uranos wird besiegt und die Titanen vermälen sich unter einander, Okeanos mit der Tethys, Kronos mit Rhea. Der Sohn der Letztern, Zeus, entthront den Vater und verschlingt die Welt, um sie „Alles in sich verbergend, aus heiligem Herzen zum fröhlichen Licht wiederzugebären." So ist Zeus, der Wiedergebärer des Weltalls, Anfang, Mitte und Ende, was ist, was war und was sein wird, „*Ζηνὸς δ' ἐνὶ γαςέρι σὺρρα πεφύκει*" (Brandis a. a. O. S. 62).

Die Urwesen der von Brandis sogenannten zweiten Theogonie sind die Nacht, aus welcher alles Uebrige, nach Andern das Wasser und der Schlamm, aus welchem die Erde, dann die nicht alternde Zeit (Chronos Herakles), hierauf der Aether, das Chaos, und zuletzt Zeus Phanes, der körperlose Gott, der Urheber der Erscheinungswelt hervorgegangen seien (S. 64). Beim Hesiodus sind es Chaos, Erde und Eros. Aus jenem entspringen Erebos und Nacht, aus diesen Aether und Tag. Indem sich die leichteren von den schwerern Stofftheilchen sondern, jene emporsteigen, diese sinken, trennen sich Himmel und Erde (wird der Himmel von der Erde geboren), und entstehen die übrigen Dinge (S. 73).

Mit dem pantheistischen Zuge, der durch alle diese Theogonieen hindurchgeht, und aus dem Formlosen das Geformte, aus dem Flüssigen das Feste im stetigen Zeitfluss und nothwendigem Werden sich bilden, das göttliche Princip aber erst am Schluss der Entfaltungsreihe gleichfalls zur Entfaltung kommen lässt, oder gar wie in der ersten derselben, vor Materie und Kraft die blosse Form des Werdens als Urwesen an die Spitze stellt, contrastirt, wie schon Aristoteles in der obenangeführten Stelle bemerkt, die Lehre jener „gemischten Theologen" auf's Stärkste, die wie unser Pherekydes an die Spitze der weltbildenden Principien das „Beste" (*τὸ ἄριςον*) gestellt wissen wollten. Wenn die ältesten Kosmogonien physikalisch dem Woher und Wodurch der Erscheinungen durch Rückfüh-

rung auf die Bedingungen des Werdens, Zeit, Stoff und Kraft, zu genügen meinen, sucht die Pherekydische Theologie sich bestimmter über das Warum, den bewegenden Endzweck des Werdens Rechenschaft zu geben, und mit der Betrachtung der Causal- die der Finalursachen zu verbinden. Die bewusste Absicht seiner Theologie geht dahin, nicht Principien überhaupt, sondern das beste Princip an die Spitze der Dinge zu stellen, um durch dieses Bemühen der gewordenen Welt einen Geist einzuhauchen, wie er nicht nur physikalischen, sondern ethischen Bedürfnissen gemäss ist.

Demgemäss ist nicht Chronos, die Zeit, die gegen die Qualität dessen, was wird, gleichgiltige Bedingung des Werdens, dem Pherekydes das erste Urwesen, sondern Zeus, das thätige Princip, die göttliche Kraft, die in der älteren Theogonie zuletzt, als Sprosse des jüngsten der Göttergeschlechter erscheint. Diese Trennung des Zeus von Chronos muss unsers Erachtens festgehalten werden, ungeachtet selbst Brandis, durch eine Stelle des Damascius (de princ. p. 384) dazu veranlasst, beide für „wahrscheinlich" identisch und zugleich schaffendes Princip erklärt; denn wie liesse sich sonst die Behauptung, auf welche Aristoteles solches Gewicht legt, dass das „Beste" der Grund aller Dinge sei, rechtfertigen? Das Beste ist nicht die Zeit; denn diese ist zugleich auch das Schlechteste, weil zwar alles, was wird, in der Zeit wird, aber auch Alles wieder in der Zeit vergeht, und die Zeit sowohl das Gute wie das Schlechte bringt. Die Zeit ist lediglich Form des Werdens, Bedingung, dass überhaupt etwas werde, Gutes oder Schlechtes, daher die Zeit in fast allen alten Glaubenskreisen als Doppelwesen, aufbauendes und zerstörendes, und der Zeitgott Sevek als der Herr des Uebels im ägyptischen Glaubenskreise auftritt.

Dass Zeus von Chronos verschieden und mit diesem zugleich gewesen, bezeugt ausdrücklich Diogenes Laërtius (L. I. c. 119). Drei Urwesen legt er dem Pherekydes bei, Zeus, Chthon und Chronos; diese waren alle drei von Anbeginn; Chthon aber empfing den Namen Γῆ, nachdem ihr Zeus „das Ehrengeschenk gegeben (γέρας διδοῖ)." Dieser Ausdruck ist dunkel. Der lateinische Uebersetzer des Laërtius übersetzt wörtlich „praemium dedit," was die Schwierigkeit nicht geringer macht. Tiedemann (a. a. O. S. 172) will darunter die Bewegung verstanden wissen, welche Zeus dem anfangs ordnungslosen Chaos mitge-

erste Herrscherin ist die Nacht, mit untrüglicher Wahrsagung begabt. Daran schliesst sich die Mythe von dem grossen Götterkampfe, den die Söhne des mit der Erde vermälten Himmels, Uranos einerseits und die der Nacht, die Titanen, andererseits mit einander auskämpfen. Die Letztern führt Kronos, nicht der „grosse Chronos,“ das Erste von Allem, sondern der Sohn der Nacht, die irdische Zeit, welche erst mit dem Anfang der Dinge beginnt. Uranos wird besiegt und die Titanen vermälen sich unter einander, Okeanos mit der Tethys, Kronos mit Rhea. Der Sohn der Letztern, Zeus, entthront den Vater und verschlingt die Welt, um sie „Alles in sich verbergend, aus heiligem Herzen zum fröhlichen Licht wiederzugebären.“ So ist Zeus, der Wiedergebärer des Weltalls, Anfang, Mitte und Ende, was ist, was war und was sein wird, „*Ζηνὸς δ' ἐνὶ γαςέρι σὺρρα πεφύκει*“ (Brandis a. a. O. S. 62).

Die Urwesen der von Brandis sogenannten zweiten Theogonie sind die Nacht, aus welcher alles Uebrige, nach Andern das Wasser und der Schlamm, aus welchem die Erde, dann die nicht alternde Zeit (Chronos Herakles), hierauf der Aether, das Chaos, und zuletzt Zeus Phanes, der körperlose Gott, der Urheber der Erscheinungswelt hervorgegangen seien (S. 64). Beim Hesiodus sind es Chaos, Erde und Eros. Aus jenem entspringen Erebos und Nacht, aus diesen Aether und Tag. Indem sich die leichteren von den schwerern Stofftheilchen sondern, jene emporsteigen, diese sinken, trennen sich Himmel und Erde (wird der Himmel von der Erde geboren), und entstehen die übrigen Dinge (S. 73).

Mit dem pantheistischen Zuge, der durch alle diese Theogonieen hindurchgeht, und aus dem Formlosen das Geformte, aus dem Flüssigen das Feste im stetigen Zeitfluss und nothwendigem Werden sich bilden, das göttliche Princip aber erst am Schluss der Entfaltungsreihe gleichfalls zur Entfaltung kommen lässt, oder gar wie in der ersten derselben, vor Materie und Kraft die blosse Form des Werdens als Urwesen an die Spitze stellt, contrastirt, wie schon Aristoteles in der obenangeführten Stelle bemerkt, die Lehre jener „gemischten Theologen“ auf's Stärkste, die wie unser Pherekydes an die Spitze der weltbildenden Principien das „Beste“ (*τὸ ἄριςον*) gestellt wissen wollten. Wenn die ältesten Kosmogonien physikalisch dem Woher und Wodurch der Erscheinungen durch Rückfüh-

rung auf die Bedingungen des Werdens, Zeit, Stoff und Kraft, zu genügen meinen, sucht die Pherekydische Theologie sich bestimmter über das Warum, den bewegenden Endzweck des Werdens Rechenschaft zu geben, und mit der Betrachtung der Causal- die der Finalursachen zu verbinden. Die bewusste Absicht seiner Theologie geht dahin, nicht Principien überhaupt, sondern das beste Princip an die Spitze der Dinge zu stellen, um durch dieses Bemühen der gewordenen Welt einen Geist einzuhauchen, wie er nicht nur physikalischen, sondern ethischen Bedürfnissen gemäss ist.

Demgemäss ist nicht Chronos, die Zeit, die gegen die Qualität dessen, was wird, gleichgiltige Bedingung des Werdens, dem Pherekydes das erste Urwesen, sondern Zeus, das thätige Princip, die göttliche Kraft, die in der älteren Theogonie zuletzt, als Sprosse des jüngsten der Göttergeschlechter erscheint. Diese Trennung des Zeus von Chronos muss unsers Erachtens festgehalten werden, ungeachtet selbst Brandis, durch eine Stelle des Damascius (de princ. p. 384) dazu veranlasst, beide für „wahrscheinlich“ identisch und zugleich schaffendes Princip erklärt; denn wie liesse sich sonst die Behauptung, auf welche Aristoteles solches Gewicht legt, dass das „Beste“ der Grund aller Dinge sei, rechtfertigen? Das Beste ist nicht die Zeit; denn diese ist zugleich auch das Schlechteste, weil zwar alles, was wird, in der Zeit wird, aber auch Alles wieder in der Zeit vergeht, und die Zeit sowohl das Gute wie das Schlechte bringt. Die Zeit ist lediglich Form des Werdens, Bedingung, dass überhaupt etwas werde, Gutes oder Schlechtes, daher die Zeit in fast allen alten Glaubenskreisen als Doppelwesen, aufbauendes und zerstörendes, und der Zeitgott Sevek als der Herr des Uebels im ägyptischen Glaubenskreise auftritt.

Dass Zeus von Chronos verschieden und mit diesem zugleich gewesen, bezeugt ausdrücklich Diogenes Laërtius (L. I. c. 119). Drei Urwesen legt er dem Pherekydes bei, Zeus, Chthon und Chronos; diese waren alle drei von Anbeginn; Chthon aber empfing den Namen Γῆ, nachdem ihr Zeus „das Ehrengeschenk gegeben (γέρας διδοῖ).“ Dieser Ausdruck ist dunkel. Der lateinische Uebersetzer des Laërtius übersetzt wörtlich „praemium dedit,“ was die Schwierigkeit nicht geringer macht. Tiedemann (a. a. O. S. 172) will darunter die Bewegung verstanden wissen, welche Zeus dem anfangs ordnungslosen Chaos mitge-

aller übrigen Dinge sich bildet, schildert Damascius (p. 384), so aber, dass nach ihm Eines der drei Urprincipien vor (πρὸ) den beiden andern, diese aber nach (μετὰ) jenem ersten seien. Dieser Umstand widerspricht der Behauptung des Laërtius, dass alle Drei von Anbeginn an zugleich seien. Sollen beide Aussprüche vereinbar sein, so ist das nur dadurch möglich, dass die Ausdrücke πρὸ und μετὰ nicht im zeitlichen, sondern bloss logischen Sinne genommen werden, also nicht so als ob die andern beiden Urprincipien später, sondern nur als ob sie nicht ohne das erste, dagegen dieses allenfalls ohne sie sein könnte. Damit stimmt es, dass von Damascius nach Sturz' Meinung Chronos als jenes Erste angesehen wird und nicht Zeus; denn das Thätige ist nicht denkbar ohne Zeit, dagegen diese wohl ohne in ihr stattfindendes Geschehen. Dass aber weiter von Damascius Chronos selbst und nicht Zeus als das Thätige, aus seinem Sonnenfeuer Luft und Wasser Erzeugende angesehen wird, kann uns von einem Neuplatoniker am wenigsten Wunder nehmen, der gewohnt ist, die Weltentstehung als Emanationsprocess, als absolutes Werden, dessen Princip die Zeit ist, nicht aber als ein zeitliches Geformtwerden des Formlosen durch ein Formendes zu betrachten. Nichts ist leichter, als dass Damascius die Bedingung, unter welcher alles Entstehen vor sich geht, mit derjenigen verwechselt, durch welche es vor sich geht, und indem er so seine eigene Ansicht in des Pherekydes' Lehre hineindeutet, dessen eigentliche Meinung, die in des Laërtius' Worten klar angedeutet liegt, völlig verwischt. Dies hat Sturz wie es scheint nicht hinreichend berücksichtigt, wenn er (p. 47) des Damascius Worte so übersetzt: „tempus suo partu produxisse ignem aerem aquam" und hinzufügt: „Haec enim conveniunt cum iis, que ex Hermia attulimus: in tempore omnia fieri." Uns scheint beides nicht ebenso gleichbedeutend zu sein, wie Sturz meint. Dass Alles was geschieht, in der Zeit geschehe, und dass Alles was ist, durch die Zeit (suo partu) producirt werde, dünken uns so verschiedene Behauptungen zu sein, dass die letztere das absolute Werden, die erstere das ebenso entschiedene Gebildet- und Geformtwerden der leidenden Materie durch den thätigen Geist in sich schliesst. Ohne Zweifel hat Sturz' Meinung auch den so vorsichtig prüfenden Brandis bewogen, „Chronos und Zeus zugleich" als höheres schaffendes und belebendes Princip anzu-

sehen, was er doch nur als „höchst wahrscheinlich“ bezeichnet, ohne anzudeuten, wie diese Voraussetzung sich mit dem von Aristoteles angegebenen Kennzeichen der „μεμιγμένοι θεολόγοι“ vereinigen lasse. Daher bleibt nichts übrig als anzunehmen, Pherekydes habe die Natur der drei Urwesen an der Spitze der Dinge so festgesetzt, dass weder Zeus noch die Materie ohne die Zeit, diese aber ohne jene zwei gedacht werden, der Sache nach jedoch alle drei nur zugleich und ungetrennt vorhanden sein können.

Feuer, Luft und Wasser fährt Damascius fort, die „dreifache Natur des Erkennbaren,“ entstehen aus dem Samen des thätigen erzeugenden Princips; aus diesen aber, nachdem sie in fünf „Falten“ sich zertheilt hätten, sei ein zahlreiches Göttergeschlecht entsprungen, πεντέμψυχος, das „Fünfleben,“ genannt, das auch wohl πεντέκοςμος, „die Fünfwelt,“ geheissen werden könnte. Die Art, wie aus den drei Urstoffen sich die „fünffache Welt,“ wie der Neuplatoniker „zweifelnd deute, gebildet haben möge, nennt Brandis mit Recht „dunkel,“ da darüber keine anderen Nachrichten sich finden, auch die Zahl der fünf μύχοι mit dem Titel des Werkes „Heptamychos“ nicht übereinstimmt. Brandis will auch statt πεντέμψυχος, πεντέμυχος gelesen wissen, was der Cod. Marc. hat, was aber die Schwierigkeit noch vermehrt. Denn was konnte den Damascius, der eben gesagt, dass die drei Elemente in fünf „Falten“ auseinandergetreten, bewegen, dies in der nächsten Zeile noch einmal zu wiederholen? Für die kosmische Deutung des Wortes „μύχος“ durch Welt, Sphäre, spricht Sturz sich aus und wie uns dünkt mit Recht; bleibt man aber bei den angeführten drei Elementen stehen, deren jedem eine Sphäre als eigenthümliche Region angewiesen werden soll, so kommen nicht fünf, sondern nur drei heraus, die Feuer-, die Luft- und die Wassersphäre. Sturz ist der Meinung, Aether und Chaos, die beiden Urprincipien, müssten hier zu Hilfe genommen werden, um die Fünfzahl zu ergänzen und fügt hinzu: jam si cum his duobus principiis, aethere et chao, et tribus elementis, igni, aëre, aqua, conjungas tempus et terram, quae non separatim iterum commemorare Damascio placuit, intelligi poterit inscriptio operis Pherecydei, Ἑπτάμυχος, supra e Suida tradita. Die „Erde“ ist schon bei Laërtius bestimmt vom Chaos unterschieden, da sie diesen Namen erst nach der Verbindung des Zeus mit dem Chthon empfing und

(Brandis S. 80), dem männlichen Har-Seph-Menth, dem zweiten Kneph oder Phanes der ägyptischen Mythologie.

Wie Eros der in schöpferische Thätigkeit getretene aktive, so ist χθονίη der im wirklichen Leiden oder Geformtwerden begriffene passive Weltgrund. Zeus als Eros verbindet sich nur der Urmaterie, die dadurch den Namen Gäa erhält, was also nicht die Urmaterie schlechtweg, sondern sie nur insofern bezeichnet, als sie von dem thätigen Princip, Zeus-Eros durchdrungen und befruchtet ist. Wenn es erlaubt ist, bei Laërtius (l. I. c. 19) statt γέρας πέρας zu lesen, so bedeutet dies, dass die vorher grenzenlose Materie durch den schöpferischen Eros Grenzen erhalten hat, indem sie nicht ganz, sondern nur so weit als dies zur Weltschöpfung erfordert ward, aus ihrer ursprünglichen Einheit mit sich heraus und mit dem Eros verbunden worden sei.

Mit dem Anfang der Schöpfung durch die Verbindung des innerweltlichen Eros mit der innerweltlichen Materie beginnt auch die innerweltliche Zeit, Chronos, aus dessen „Samen" alle Dinge und zunächst Feuer, Luft und Wasser entstehen, was nunmehr nicht anders verstanden werden kann, als dass wenn einmal Zeus-Eros sich mit der Materie verbunden hat, durch den Erstern aus der Letztern im Lauf der Zeit die einzelnen Dinge gebildet werden.

Bis hieher leitet die Zusammenstellung der bezüglichen Stellen der Ausleger wohl ohne besondere Schwierigkeit an dem einfachen Faden des Grundgedankens, dass das Werden überhaupt eine thätige Kraft, einen leidenden Stoff und die Zeit als Bedingung des Schaffens voraussetze. Soweit findet sich nichts, was wir mythisch nennen könnten, das Ganze zeigt vielmehr den Versuch, mit Hilfe rein metaphysischer Bedingungen des Werdens die Entstehung der Dinge zu begreifen. Die auftretenden Principien, Kraft, Stoff und Zeit, sind rein metaphysischer, die gewordenen, Feuer, Luft und Wasser, Erde, rein kosmischer Natur. Die merkwürdige Uebereinstimmung, die sich hierbei mit dem ältesten ägyptischen Glaubenskreise zeigt, ist von allen Geschichtschreibern der Philosophie, zuerst von Brucker (I, 982 bis 89) bemerkt und nach dem damaligen Stande der Kenntnisse ausführlich betrachtet worden. Buhle (I, 202) ist ihm darin gefolgt. Inwieweit des neuesten Geschichtschreibers vorgriechischer Philosophie, Röth's Forschungen über den ägyptischen

dass ihre Gepaartheit daher nur eine einzige Alles umschliessende Sphäre ausmachen kann, in der sie als Eins vor aller Thätigkeit ruhen. Zeus, Chthon und Chronos als thätige, leidende und Zeitbedingung alles Werdens, werden vor allem Werden als unthätig, als Urkraft, Urstoff und Urzeit gedacht. Als solche sind sie Eins, unzertrennlich, aber so lange die Urkraft nicht wirklich thätig ist, der Urstoff nicht in der That leidet und die Urzeit nicht in der That bedingend eintritt, wird nichts wirklich. Zeus die Urkraft muss auch zur wirklichen Thätigkeit kommen, sich der Materie oder wenigstens eines Theiles derselben bemächtigen, sich mit derselben verbinden, ein wirkliches Handeln muss eintreten, wodurch erst wirkliche d. i. irdische, an einem wirklichen Geschehen messbare Zeit entsteht, die von jener Urzeit sich dadurch unterscheidet, dass diese die Zeitbildung überhaupt, die irdische Zeit aber dieselbe geknüpft an ein äusseres Ereigniss, z. B. an den Umschwung des Fixsternhimmels, darstellt. Diese Zeit ist daher entstanden, jene, die Urzeit, unentstanden. Die irdische Zeit beginnt erst mit der wirklichen Thätigkeit des thätigen Urprincips, die Urzeit überhaupt ist unzertrennlich von der Möglichkeit des Geschehens überhaupt.

Dahin deutet, wie es scheint, Maximus Tyrius, der von dem in allen Dingen enthaltenen Eros spricht, dem erzeugenden Princip, aus dem alles hervorgegangen, und Proklus (ad Plat. Tim. lib. 3, p. 155 sq.), welcher sagt, Zeus habe sich in den Eros verwandelt, um die Welt hervorzubringen (δημιουργεῖν). Eros ist der Erzeuger, der zur Thätigkeit gekommene Weltgrund, der schöpferische Zeus, während dieser nur die Potenz, die Möglichkeit des Schaffens ist. Zeus ist der Eros in potentia, Eros der Zeus in actu. Beide sind Eins und Dasselbe der Substanz nach, nur in verschiedenen Beziehungen aufgefasst: Zeus, die Urkraft als Princip des Schaffens, Eros, die Schaffenskraft, als wirklich thätiger Schöpfer. Eros, der erste Phanes spielt diese Rolle auch in der ersten Theogonie, wo er als Demiurgos, als eigentlicher Urheber des Gewordenen, als Ordner des Ungeordneten, als Einiger des Getrennten erscheint (s. o. bei Proklus). Nur ist dieser Eros kein Ἔρως ἁβρὸς, keine Metamorphose der bildsamen leidenden Materie, sondern der bildenden thätigen Kraft, der männliche Eros, zu vergleichen mit dem zweiten Phanes der ersten Theogonie, der Sonne des Johannes Lydus

(Brandis S. 80), dem männlichen Har-Seph-Menth, dem zweiten Kneph oder Phanes der ägyptischen Mythologie.

Wie Eros der in schöpferische Thätigkeit getretene aktive, so ist χθονίη der im wirklichen Leiden oder Geformtwerden begriffene passive Weltgrund. Zeus als Eros verbindet sich nur der Urmaterie, die dadurch den Namen Gäa erhält, was also nicht die Urmaterie schlechtweg, sondern sie nur insofern bezeichnet, als sie von dem thätigen Princip, Zeus-Eros durchdrungen und befruchtet ist. Wenn es erlaubt ist, bei Laërtius (l. I. c. 19) statt γέρας πέρας zu lesen, so bedeutet dies, dass die vorher grenzenlose Materie durch den schöpferischen Eros Grenzen erhalten hat, indem sie nicht ganz, sondern nur so weit als dies zur Weltschöpfung erfordert ward, aus ihrer ursprünglichen Einheit mit sich heraus und mit dem Eros verbunden worden sei.

Mit dem Anfang der Schöpfung durch die Verbindung des innerweltlichen Eros mit der innerweltlichen Materie beginnt auch die innerweltliche Zeit, Chronos, aus dessen „Samen“ alle Dinge und zunächst Feuer, Luft und Wasser entstehen, was nunmehr nicht anders verstanden werden kann, als dass wenn einmal Zeus-Eros sich mit der Materie verbunden hat, durch den Erstern aus der Letztern im Lauf der Zeit die einzelnen Dinge gebildet werden.

Bis hieher leitet die Zusammenstellung der bezüglichen Stellen der Ausleger wohl ohne besondere Schwierigkeit an dem einfachen Faden des Grundgedankens, dass das Werden überhaupt eine thätige Kraft, einen leidenden Stoff und die Zeit als Bedingung des Schaffens voraussetze. Soweit findet sich nichts, was wir mythisch nennen könnten, das Ganze zeigt vielmehr den Versuch, mit Hilfe rein metaphysischer Bedingungen des Werdens die Entstehung der Dinge zu begreifen. Die auftretenden Principien, Kraft, Stoff und Zeit, sind rein metaphysischer, die gewordenen, Feuer, Luft und Wasser, Erde, rein kosmischer Natur. Die merkwürdige Uebereinstimmung, die sich hierbei mit dem ältesten ägyptischen Glaubenskreise zeigt, ist von allen Geschichtschreibern der Philosophie, zuerst von Brucker (I, 982 bis 89) bemerkt und nach dem damaligen Stande der Kenntnisse ausführlich betrachtet worden. Buhle (I, 202) ist ihm darin gefolgt. Inwieweit des neuesten Geschichtschreibers vorgriechischer Philosophie, Röth's Forschungen über den ägyptischen

Glaubenskreis, Vergleichungen der Art eine Stütze zu bieten geeignet seien, werden wir uns bald überzeugen.

Die rechte Schwierigkeit der Deutung beginnt von dort an, wo die Nachrichten von der Lehre des Pherekydes einen mythischen Charakter annehmen. Dahin zielen die Worte des Maximus Tyrius (Diss. XIX, p. 304 ed. Davis), von denen Sturz mit Recht sagt, dass wir, wenn wir nur sie allein besässen, kein Mittel hätten, in ihren Sinn einzudringen. Nachdem er von dem schöpferischen Eros gesprochen, zählt er auf „die Geburt des Ophioneus, die Schlacht der Götter, den Baum und das Gewand.“ Was der erste bedeute, ersieht man aus Origenes (c. Cels. VI, p. 303 ed. Spenc. Brand 82, Sturz 51). Heraklit, sagt er, berichte, dass die Alten sich mit der Sage von einem Götterkriege getragen hätten, Pherekydes aber, der weit ältere Berichterstatter, erzähle in dichterischer Weise (*μυθοποιεῖν*) von einem Kampfe zwischen zwei Heeren, deren einem er zum Anführer gebe den Kronos, dem andern den Ophioneus. Pherekydes, fügt er bei, berichte sowohl ihre Herausforderungen als ihren Wettkampf, so wie, dass sie einen Vertrag unter sich gemacht hätten, dass diejenigen von ihnen, welche in den Okeanos gestürzt würden, für die Besiegten gelten, die Sieger aber, welche sie vertreiben würden, den Himmel behaupten sollten. Die mythische Ausschmückung ist hier unverkennbar. Die Hypostase der an sich bloss metaphysischen Bedingung des Werdens zum Götterfeldherrn Kronos erlaubt uns umgekehrt bei dem Heerführer Ophioneus an eine Personificirung eines kosmischen Vorganges zu denken. Mit klaren Worten sagt dies Clemens Alexandrinus, wo er (Stromm. VI, p. 621) von dem oben bei Max. Tyrius schon genannten „Gewande“ (*πέπλον*) und dem „Baume“ spricht, über welchen Zeus jenes Gewand gebreitet habe. Pherekydes, heisst es bei ihm, „*ἀλληγορήσας ἐθεολόγησεν*“ (Strom. VI, 642). So dürfen wir demnach alles Obengenannte allegorisch auslegen, wenngleich jederzeit ein kosmischer Sinn dahinter vermuthet werden darf.

Die Geburt des Ophioneus fällt zusammen mit der Schöpfung der Welt durch Eros. Dies ergibt sich sowohl aus der Ordnung, in welcher Max. Tyrius die kosmogonischen Vorgänge des Pherekydes aufzählt, als auch aus der Fortsetzung der obigen Stelle bei Proclus (ad Plat. Tim. III, 155), wo es heisst, Zeus habe sich in den Eros verwandelt, „um die in Gegensätzen

zerfallene Welt zur Gleichartigkeit und Freundschaft zusammenzuführen.“ Darnach und aus dem Umstande, dass das Heer des Ophioneus und dieser selbst als der besiegte, in die Unterwelt gestürzte Theil angesehen wird, ist es wahrscheinlich, dass unter diesem die Welt der Gegensätze, der Spaltung und Trennung, das kosmische Böse, wie unter Zeus-Eros die Welt der Vollkommenheit, der Einigung und Liebe verstanden werden. Der Anführer des Heeres der guten Götter ist Kronos, denn der Kampf ist ein zeitlicher und alles Böse wird zulezt durch die Zeit besiegt.

Als wessen Sohn Ophioneus gedacht wird, darüber findet man keine Nachricht. Im Sinne obiger Auffassung mag es erlaubt sein, hier an das passive, Widerstand leistende Princip, die Chthon, den Urstoff zu denken. Ophioneus ist der Sohn der Chthon, der Materie. Wie Eros der in Thätigkeit übergegangene Zeus, so ist Ophioneus die jener Thätigkeit Widerstand leistende Materie, die Kraft der Trägheit, die durch das bildende Element, das in Zeus-Eros erscheint, erst allmälig im Fortschritt der Zeit, also durch Kronos überwunden wird. Dies erscheint als ein Kampf, den die bildenden Kräfte, das Heer des thätigen, guten Princips, unter Anführung der alles Gute gebärenden Zeit, mit der Unbildsamkeit, Formlosigkeit des grenzenlosen Stoffes unter Führung des Erdsohnes,. beginnen und der mit der Besiegung des letztern d. i. mit der Herrschaft der formenden Kraft, des Zeus-Eros endet.

Ueber den Namen „Schlangengott“ haben schon die alten Ausleger Deutungen angestellt. In der oben angeführten Stelle bezieht sich Clemens auf die Prophezeiung Chams. Sturz (p. 54) bringt aus Origenes (c. Cels. VI, p. 304) eine Stelle bei, der Heinius (p. 329) gefolgt ist, wonach jener Ophioneus in des Pherekydes Theologie aus den Büchern Mosis übertragen worden sei, wo jene bekannte Geschichte von der Schlange (ὄφει) vorkommt. Daneben citirt Sturz den Philo Byblius, wonach Pherekydes zu seiner theologischen Lehre von Ophioneus und den Ophioniden die Grundzüge von den Phönikern entnommen habe. Damit scheint auch die Nachricht bei Suidas übereinzustimmen, dass Pherekydes im Besitz geheimer Bücher der Phöniker gewesen sei. Darauf gründet sich die Vermuthung, dass diese ganze Lehre von Pherekydes aus dem Cult der Phöniker entlehnt sei. Dem entgegen ist Sturz, der unter dem Namen des

Ophioneus nichts als die Personification der Feindschaft und des Widerstrebens erblicken will: „hujus enim symbolum videtur serpens.“ Auffallend, wenn auch die den Kirchenvätern geläufige Behauptung, Pherekydes habe aus den Büchern der Juden geschöpft, keinen Glauben für sich hat, bleibt das Zeugniss des Philo, Ophioneus und die Somori sollen aus dem Phönikischen Cult stammen. Damit ändert sich auf einmal die ganze bisherige Sachlage. Röth (Gesch. der abendl. Phil. I.) führt unter den Göttern des phönikischen Glaubenskreises keinen Ophioneus an, wohl aber (S. 262) die Gottheit Surmubel, Sorom-habbaal, den Flussgott, den er mit dem Nereus des Philo, dem Ophion-Okeanos der Aegypter, dem schlangengestaltigen Nilgott als irdischer Verkörperung des guten Geistes, des Agathodämon, des schlangengestaltigen Kneph, dem Aether-Zeus der Griechen identificirt. Sonach wäre Ophioneus der gute Gott, der Anführer der guten Geister, Kronos dagegen (nach Röth der Seb der Aegypter, der böse zerstörende Gott, während wir bisher mit Sturz das Gegentheil angenommen haben) der Anführer der bösen hemmenden Götter. Nicht Ophioneus, sondern Kronos wurde als das besiegte Böse mit seinem Heer in den Okeanos gestürzt, während Ophioneus und die Somori d. i. Zeus den Himmel behauptete. In der That ist in keiner der angeführten Stellen Ophioneus ausdrücklich als der Besiegte, Kronos als der Sieger genannt. Sturz (p. 56) beruft sich zwar darauf, dass ja Kronos d. i. die Zeit um ihrer Natur willen in den Okeanos nicht habe hinabgestürzt werden können, folglich künnten die Besiegten niemand anderer als die Ophioniden gewesen sein. Allein das würde nur gelten, wenn unter diesem Himmelsturz die Vernichtung der Zeit, die allerdings an sich unmöglich ist, und nicht vielmehr die Bändigung, die Fesselung derselben in bestimmte ihrer schädlichen Wirksamkeit Schranken setzende Grenzen verstanden werden sollte. Das ist nicht der Fall. Die Zeit wird nicht vernichtet, sie wird nur der Möglichkeit beraubt, nachtheilig der Herrschaft des Guten, des Zeus-Ophioneus hinderlich zu wirken, sie wird von der Alleinherrschaft zur Dienstbarkeit, zur Bedingung des Werdens herabgesezt. Dass sie hiebei gerade in den „Ωγῆνος“ gestürzt wird, ist auch nicht ohne Bedeutung. Die ägyptische Bedeutung des Ophioneus vorausgesetzt, ist Ωγῆνος der Nil, der Zeitmesser des Landes Aegypten, an dessen perio-

dischem Steigen und Sinken die Fruchtbarkeit des Landes hängt. In seine wohlthätigen Fluten ist die irdische Zeit versenkt, seiner Wirksamkeit ist sie dienstbar, gefesselt, nicht auf andere Weise als der wohlthätige Nilgott es gestattet, vermag sie sich zu äussern.

Wir hätten sodann drei Gestalten, in denen das thätige Princip sich äussert, als Aether, als Eros und als Ophioneus, zwei, in welchen Kronos auftritt, als Urprincip im Anfang der Dinge, als Ewigkeit schlechthin, und als Zerstörer, Verderber, als innerweltlicher irdischer Zeitgott, Urheber des Bösen. Als Jener ist er Eines der drei von Pherekydes genannten Urwesen, als Dieser der besiegte Heerführer in der Götterschlacht. Beides stimmt mit der Herleitung der Sage aus phönikischen Quellen. Röth (S. 262) führt aus Philo ausdrücklich „einen mit dem älteren Kronos gleichnamigen zweiten Kronos, den Verderber, Zerstörer, Apollon an, einen Sohn des ältern", der als Zeitgott von den Phönikern vorzugsweise Baal-Cheled Herr der Zeit, der Sonnengott, dagegen der ältere Kronos Baal-Etan, Herr der Ewigkeit, genannt wurde. Wenn es erlaubt ist, der Lehre des Pherekydes phönikischen Ursprung zu geben, so wäre jener Baal-Etan der alte uranfängliche, Baal-Cheled, dagegen der jüngere irdische Kronos, die Verweltlichung des ersten, der Anführer der bösen Götter im Götterkampfe, die der Herrschaft des wohlthätigen Schlangengottes unterliegen. Auf Aegypten angewandt, ist der innerweltliche Kronos der Messer der irdischen Zeit, die Sonne, die als solche zerstörend wirkt, so lange ihre Wirkung nicht durch die wohlthätigen Wirkungen des Nils, die Ueberschwemmung, geregelt und aufgehoben worden.

Die Schlangengestalt des Ophioneus mag wohl Ursache gewesen sein, dass die christlichen Ausleger, wie Clemens und Origenes, in ihm das Symbol des bösen Gottes zu erkennen glaubten. Schon Sturz bemerkt richtig, dass jene Auslegung schon aus dem Grunde falsch sein müsse, weil nach anderen Stellen Ophioneus nicht als Feind der Menschen, wie die Schlange bei Moses, dergleichen es damals noch nicht gab, sondern der Götter angesehen werde. Allein nach Röth (S. 177, Anm.) erscheint sowohl der gute Gott (Nil-Agathodämon) als der böse Gott (Kronos) in Schlangengestalt auf ägyptischen Hieroglyphenbildern. Kronos als Anführer des irdischen (bösen)

Riesengeschlechts, der „Apophi“, Giganten, heisst selbst Apophis und wird von Osiris, der irdischen Incarnation des schlangengestaltigen Nilgotts, in Schlangengestalt bekämpft. Daraus erklärt sich demzufolge sowohl der Irrthum der christlichen Ausleger, als die Stelle über die gestürzten Giganten im Aetna bei Claudianus (de raptu Proserp. 3, 339 sq), welche Sturz anführt, um zu beweisen, dass Ophion den Anführer der Giganten, also das böse Princip bezeichne. Claudianus verwechselt den schlangengestaltigen Apophis mit dem gleichfalls schlangengestaltigen Ophioneus, dem Nilgott, dem wohlthätigen Beherrscher des Himmels, der irdischen Incarnation des Zeus-Eros, des innerweltlichen Schöpfergottes. Die Schlange der Genesis aber ist entweder nichts Anderes als der Verderber Seb-Kronos in Schlangengestalt oder es ist der Nil-Agathodämon, der gute höchste Gott der Aegypter selbst, der in der jüdischen, von den Aegyptern sich abkehrenden und ausscheidenden Volksreligion als böses Princip erscheint, gerade so wie die heidnischen Götter der Griechen, Germanen und Slaven im christlichen Mittelalter. Die ägyptische Religion war den Juden Götzendienst, folgerichtig ihr höchster Gott ein falscher, ein böser, trügerischer Gott, das sicherste Mittel, den Rückfall in die alte Religion zu verhindern — das ist eine Erscheinung, die sich allenthalben findet, wo ein neuer Glaube den alten verdrängt.

Nach allem diesem ist kein Grund vorhanden, Ophioneus als das böse, widerstrebende Princip und nicht vielmehr als die irdische Verkörperung des Eros, des innerweltlichen Schöpfergeistes anzusehen. Auf die irdische Natur desselben läst auch der Ausdruck des Max. Tyrius „την Ὀφιονέως γένεσιν“ schliessen, während Proclus von Eros das Wort μεταβεβλῆθαι gebraucht, das eine Verwandlung, nicht irdische Verkörperung des Zeus in den Phanes bezeichnet. Ophioneus ist ein irdischer, Eros ein himmlischer Gott; Eros ist die Erscheinung des thätigen Urprincips in der Welt, die erste Emanation desselben, die äusserste Sphäre der Welt, Ophioneus ist die Erscheinung des himmlischen Schöpfergeistes auf Erden. Wie Eros der Schöpfer der Welt, so ist Ophioneus der wohlthätige Befruchter und Beherrscher der Erde; was Eros für das All, das ist Ophioneus, der gute schlangengestaltige Gott, der Agathodämon für die im Mittelpunkt desselben ruhende Erde.

Der kosmische Sinn des Ausdrucks „Heptamychos“, den wir oben zu erläutern suchten, wird durch die neue Gestalt des Ophioneus nicht im Mindesten gestört. Ophioneus, der irdische Agathodämon drückt keine Weltsphäre, keinen *μύχος* aus wie der innerweltliche Eros, die innerweltliche Materie, die innerweltliche Zeit, die Feuer-, Luft-, Wasser- und Erdregion. Seine Geburt und sein Wohnsitz fallen auf den innersten der sieben *μύχοι*, die Erde; dort ist es, wo er den Kronos, die innerweltliche Zeit, die Bringerin des Bösen besiegt, und in den Fluten des Okeanos gefangen hält. Die Herkunft von der äussersten dieser Weltsphären aber drückt noch sein Name aus: Schlangengott, denn der Umfang der Weltsphäre erscheint als Kreis, als sich in den Schweif beissende gerollte Schlange der Ewigkeit, und unter diesem Bilde erscheint in der Hieroglyphenschrift auch Kneph-Emeph, der erste Phanes, der Führer des Himmelsgewölbes, Amun-Har-Seph, der erzeugende Gott der Aegypter, der Eros des Pherekydes (Röth S. 138). Ophioneus der irdische Erzeuger, der irdische Eros erscheint gleichfalls in Schlangengestalt. Als identisch mit dem phönikischen Nahar d. i. Fluss, dem ägyptischen Nabal, *Νεῖλος*, dem Fluss *κατ' ἐξοχήν*, der vor der Einwanderung und Herrschaft der Phöniker in Aegypten Okkam (Okeanos) hiess (Röth S. 201), behält er dieselbe auch noch als Sinnbild des sich schlängelnden Flusses, dessen Apotheose er ist.

Die Aehnlichkeit der Götterwelt des Pherekydes mit der ägyptischen wird hier auffallend. Röth (a. a. O. S. 138 ff.) stellt die ägyptische Götterwelt als Aufeinanderfolge dreier Göttergenerationen dar, deren erste die verborgenen, die grossen vor allem Werden vorhandenen Urwesen, Amun, die zweite die durch Selbstoffenbarung dieser entstandenen acht grossen innerweltlichen Götter, die Kabiren, die dritte endlich die zwölf irdischen Gottheiten, die Verkörperungen der vier Ur- und der acht grossen Gottheiten der ersten und zweiten Generation begreift. Die durchgängige Richtigkeit dieser Anschauung ist bestritten, die Thatsache selbst, dass ein und derselbe Götterbegriff in verschiedenen Gestalten erscheint, jedoch nicht in Zweifel gestellt worden. Darauf allein aber kommt es uns hier an. Zeus, der vorweltliche, Eros, der innerweltliche, und Ophioneus, der irdische Schöpfergeist sind ein und dasselbe Princip auf verschiedenen absteigenden Stufen, analog dem von Röth

aufgezählten dreifachen Kneph des ägyptischen Glaubenskreises und zwar dem ersten Kneph, dem Amun-Kneph, dem verborgenen vorweltlichen Urgeist, dem zweiten Kneph, Kneph-Phanes, auch Kneph-Har-Seph-Menth, Mendes, dem Schöpfer, dem innerweltlichen Erzeuger, und dem dritten Kneph, Kneph-Okeanos, Nil-Agathodämon, dem irdischen Erzeuger, dem Nil, dem Bringer irdischer Fruchtbarkeit, dem Princip alles Wachsthums und Gedeihens auf Erden.

Nach diesem allen ist es nicht wahrscheinlich, dass wo von den griechischen Berichterstattern über des Pherekydes Lehre Zeus genannt wird, überall derselbe Begriff darunter verstanden werde. Bei Max. Tyrius, bei Proklus finden wir den Zeus-Eros von dem Zeus als Urwesen deutlich unterschieden, bei dem Ersteren auch den Ophioneus von beiden gesondert angeführt. Nicht geschieden dagegen erscheint der dreifache Begriff des Zeus in den Stellen des Clemens, welche sich auf das oben bei Max. Tyrius genannte „Gewand" und den „Baum" beziehen. „Zeus, heisst es dort, habe ein grosses und schönes Gewand gefertigt und auf dieses gestickt Land und Wasser und die Wohnungen des Okeanos"; und daraus, sagt Clemens an einer andern, aus Isidorus dem Gnostiker, dem Sohn des Basilides genommenen Stelle, mögt ihr lernen, was die geflügelte Eiche ist und das über dieselbe gebreitete Tuch, und alles Dasjenige, was Pherekydes allegorisirend theologisirt hat. Welcher Zeus und was unter der geflügelten Eiche und dem Gewande zu verstehen sei, bleibt ungewiss, nur dass die Deutung allegorisch gemeint sei, wahrscheinlich. Bei Sturz, dem es nicht in den Sinn kommt, mehrerlei Bedeutungen des Zeus anzunehmen, kann von der ersten Frage begreiflicherweise keine Rede sein; die zweite beantwortet er dahin, dass die „vorher zusammengeballte Materie endlich von Zeus ausgebreitet d. i. der Himmel geschaffen worden sei, der Art, dass unter dem Himmel eine ebene Fläche vorhanden war, welche er sodann in festes Land und Wasser d. i. das Meer schied" (p. 52). Er verwirft Heinius' Meinung, dass der Sinn der Worte Ὠγῆνος καὶ Ὠγῆνου δώματα aus den Büchern Mosis entlehnt sei und die Gehenna bedeute. Da die Eiche, fährt er fort, auf welche Zeus gleichsam als Grundfeste den Himmel stütze, das Symbol der Stärke und Dauer sei, durch die Flügel aber die Bewegung und deren Raschheit angedeutet werde, so lasse sich mit Fug

jenen Worten des Pherekydes der Sinn beilegen: Jupiter habe den Himmel nicht nur fest und dauerhaft gebildet und auf mannigfache Weise ausgeschmückt, sondern auch zu rascher Bewegung geschickt gemacht. Aehnlich meint Brandis (nach Lobeck Aglaoph. p. 380): „Zeus bilde von vornherein schöpferisch die Welt aus dem ewigen Stoffe oder zeichne sie urbildlich in das umschliessende Gewand." Andere dagegen wie Tiedemann (a. a. O. S. 184) und Röth (a. a. O. S. 149) verstehen darunter die Erde und zwar heisst es bei letzterem, Zeus (Amun) habe der Erde ihr jetziges Ehrengewand gegeben, indem er auf einen grossen und schönen Mantel das Land und den Nil (Ogenos) und die Gemächer des Nils (das Küstenland, Aegypten) eingewirkt und diesen Mantel über eine geflügelte Eiche, d. h. über den im Weltraum freischwebenden Stamm der Erde ausgebreitet habe." Die letztere Erklärung stimmt mit dem Ganzen der Lehre weit besser zusammen als die erste. Als eine Scheibe, deren „Wurzeln in den Tartarus hinabreichen", schildert Hesiod (Theog. 719) die Erde. „Diese Vorstellung von der Erde, sagt Röth (Anm. S. 123), bietet also ganz einfach das Bild eines Baumes, dessen breites Blätterdach die obere Erdfläche bildet, während der Stamm mit den Wurzeln im Luftraume frei schwebt, oder in einer bildlichen Ausdrucksweise, geflügelt, sich mit seinen eigenen Fittigen schwebend erhält." Die Vorstellung von der im Mittelpunkt des Kosmos frei schwebenden Erde ist den alten Physiologen geläufig. Nach Arist. Phys. I, 4 und de Coelo III, 5 hatte Thales angenommen, die Erde schwimme wie Holz auf dem Wasser; de Coelo II, 13 heisst es, nach des Anaximenes Meinung trage die durch die breite Fläche der scheibenförmigen Erde zusammengedrückte Luft dieselbe durch ihren Gegendruck. Anaximander endlich (nach Diog. L. II, 1. de Coelo II, 13) soll gelehrt haben, die kugelförmige Erde ruhe im Mittelpunkt des Weltalls, desshalb unbeweglich, weil sie in einem gleichen Verhältniss zu allen Seiten sich befinde und also nach keiner Richtung vorzugsweise vor den andern Richtungen sich zu bewegen veranlasst werde. (Siehe d. Angaben bei Reinhold Handb. d. Gesch. d. Ph. S. 17). Die Naturphilosophen suchten nach Naturkräften, um die Erde schwebend zu erhalten, der halbe Mythograph half sich mit einem Bilde. Darum ist es nicht recht begreiflich, wie Sturz durch den Beisatz „geflügelt" veranlasst werden

konnte, bei jener Eiche an den Himmel und dessen Bewegung im Weltraum zu denken, und meint, die Erde wie Tiedemann wolle, könne aus dem Grunde nicht darunter verstanden werden, weil die Alten durchgehends diese als ruhend, dagegen den Himmel als bewegt sich gedacht hätten. In der letztern Behauptung hat Sturz, mit Ausnahme der Pythagoräer, des Aristarch von Samos und des Seleukus des Babyloniers, unzweifelhaft Recht, wie erst neuerlich Boekh in Bezug auf Plato in seiner Widerlegung der Gruppeschen Schrift (über die kosmischen Systeme der Griechen) dargethan hat (vgl. Humboldt's Kosmos II, 139, 350). Aber zweifelhaft ist es mindestens ob desshalb der Beisatz „ὑπόπτερος“ auf die Bewegung des Himmels und nicht vielmehr auf die ruhende gleichsam mit ausgespannten Flügeln in der Mitte des Weltraumes freischwebende Erde bezogen werden müsse. Für das Letztere spricht ausser der obigen ähnlich klingenden Stelle des Hesiodus insbesondere die durchgängige Analogie mit den ägyptischen, so wie mit den gleichzeitigen Vorstellungen der ionischen Naturphilosophen und den aus der Pythagoräischen Schule hervorgegangenen auch bei Plato und Aristoteles herrschenden Weltsystemen. Bei allen diesen erscheint die unbewegliche Erde in den Mittelpunkt des Weltalls gestellt. Sie ist der innerste μύχος der sieben μύχοι des Pherekydes, der Ort, wo im Laufe der Zeit aus der ursprünglichen Chthon sich die schwersten und dichtesten Bestandtheile niedergeschlagen haben, der eigentliche irdische Stoff nach Ausscheidung zuerst des Feuers, dann der Luft, dann des Wassers in fortschreitender Verdichtung.

Bedeutet nun, wie wir oben gesehen, die geflügelte Eiche die ruhende schwebende Erde, das Gewand mit Land und Okeanos ihre aus Land und Meer bestehende bunte Oberfläche, so ist unter jenem Zeus, dem Schmücker der Erde, auch kein Anderer als der irdische Schöpfergeist, Ophioneus, der ägyptische Nilgott Agathodämon-Okeanos, zu verstehen. Vom Nil hing die ganze Gestalt und Fruchtbarkeit Aegyptens, d. i. im ägyptischen Sinne, der Erde ab. Seine jährlich wiederkehrende Ueberschwemmung erneuert jedesmal das ursprüngliche Bild der Scheidung der Gewässer und des trocknen Landes und verursacht das reiche blumengestickte Grün des fruchtbaren Erdbodens. Das ist Zeus-Ophioneus, der schlangengestaltige irdische Agathodämon, nachdem er die allein herrschende Zeit, den Ver-

derber Kronos überwunden und in die periodisch steigenden und fallenden Fluten des Nilstroms gebannt hat.

Auch das räthselhafte „γέρας διδοῖ“ des Diogenes Laërtius erhält hier endlich die Aufklärung. Der wörtliche Sinn ist „Ehrengabe,“ nach deren Empfang aus den Händen des Zeus die Erdmasse Chthon den Namen Erde, Gäa, erhalten haben soll. „Diese Ehrengabe, wodurch die formlose Erdmasse zur jetzigen Erde wurde, war also jener Mantel (φάρος oder πέπλον), auf dem Wasser und Land, die jetzige Erdoberfläche bunt eingewirkt war, und welchen Zeus über die Erdmasse ausbreitete“ (Röth Anm. S. 123). Nun erst, nachdem Zeus-Ophioneus den Nil, die Gewässer in sein Bette gesammelt, Land und Wasser geschieden hatte, und durch jährlich regelmässig (der gefesselte irdische Kronos) eintretende Ueberflutungen der Erdoberfläche ein verziertes Gewand gab, empfing die bis dahin rohe und todte Erdmasse (χθονίη) den Namen Erde.

Nun war die Schöpfung vollendet, Zeus-Eros als Ophioneus auf die Erde herabgestiegen, nach Besiegung des irdischen Kronos Alleinherrscher; die Bildung des Menschengeschlechts, der Bewohner der geschmückten Erde konnte beginnen. Aber hier verlassen uns die spärlichen Nachrichten über Pherekydes beinahe gänzlich. Nur zwei Punkte gehören hieher, die wir, den einen bei Damascius, den andern als verbreitete Tradition im Alterthum erwähnt finden, das von Brandis bestrittene πεντέμψυχος und die Nachricht, dass Pherekydes die Seelenwanderung gelehrt habe. Beide weisen auf ägyptische Lehren zurück. Der ganze Raum zwischen dem Monde und dem äussersten umschliessenden Himmelsgewölbe war nach ägyptischer Vorstellung mit zahllosen Göttern und Geistern erfüllt und beseelt; von ihnen wimmelten die Weltsphären bis zu jenem Augenblick, da die guten und die bösen unter ihnen sich schieden, Seb-Kronos der Zerstörer die Alleingewalt an sich riss und zuletzt im Kampf gegen die guten Geister unter Anführung des Agathodämon-Ophioneus besiegt und in die Unterwelt gestürzt ward, worauf die Erde, wie oben erzählt, durch Okeanos-Ophioneus in ihren jetzigen Zustand trat. Auf jene Zeit, wo alle Sphären von Geistern erfüllt waren, scheint der Ausdruck πεντέμψυχος des Damascius, der nur fünf μύχοι bei Pherekydes zählte, sich zu zu beziehen, und unter dem „zahlreichen Göttergeschlecht,“ das

aus den in „fünf Falten“ (Sphären) geronnenen Elementen entstanden sei, jene ägyptische Geisterwelt gemeint zu sein.

An die Vollendung der Erde nach dem Götterkampfe und an diesen selbst knüpfen die Aegypter die Entstehung des Menschengeschlechts. Die gefallenen mit Kronos empörten und mit ihm in den Okeanos gestürzten Geister wurden von den guten Göttern in Menschenleiber zur Abbüssung gebannt. „Durch den Thierkreis und durch die Milchstrasse“ (Röth S. 176), also durch die Sphären des Himmelsgewölbes steigt der schuldige Geist zur Erde nieder, um sich mit dem Leibe zu verbinden; durch den Tod von dessen Fesseln befreit, unterliegt er dem Gericht, um entweder entsündigt auf demselben Wege zu den höheren Regionen des Weltalls wieder emporzusteigen oder zu weiterer Büssung verurtheilt, in einem anderen Leib die mühselige Wanderung nochmals anzutreten. So sind die Geister innerhalb der Welt in beständiger Bewegung von den höheren Regionen zur Erde herab oder von dieser emporzusteigen. Wer damit die oben angeführte Stelle des Porphyrius vergleicht, wird kaum zweifelhaft sein, in den Höhlen, Klüften, Thüren und Thoren, durch welche die Geister auf- und abschweben, die Sphären wiederzuerkennen, durch welche die zur Erde herab- und zum Himmel hinaufsteigenden Seelen ihren Weg zur oder von der Reinigung zur Busse, zum Gericht oder zur Seligkeit nehmen, vielleicht sogar in den bildlichen „Thüren und Thoren“ die Pforten angedeutet finden, durch welche die abgeschiedene Seele, der Abbildung des ägyptischen Todtenbuchs zufolge, das Reich der Unterwelt und den Palast des Todtenrichters Osiris-Serapis betritt, um ihr Gericht, oder ihn verlässt, um ihre Wanderung anzutreten.

Fassen wir, hier angelangt, die Ergebnisse der Untersuchung kurz zusammen, so ergibt sich als wahrscheinlicher Sinn der Pherekydischen Lehre Folgendes: Im Anfang sind drei Urprincipien, das wodurch Alles gemacht wird, Zeus, der Aether (πνεῦμα), das woraus Alles gemacht wird, Chthon, die Materie (ὕλη) und das worin Alles gemacht wird, die Zeit, Chronos. Diese drei sind von Anbeginn und zugleich, Keines durch das Andere, Keines vor dem Andern, denn sonst wäre Keines von ihnen streng Das, was es ist. Denn wie sollte Dasjenige, wodurch Alles gemacht ist, selbst durch ein Anderes, wie Dasjenige, woraus Alles gemacht ist, selbst aus einem

Andern, oder endlich Dasjenige worin Alles gemacht ist, in einem Andern gemacht sein? Wäre z. B. Dasjenige, wodurch Alles ist, selbst durch das woraus oder worin Alles ist (Zeus durch Chthon oder Chronos), so wäre es falsch, dass durch Es Alles gemacht sei. Dennoch ist, obgleich Keines von allen dreien der Zeit nach vor den beiden Andern sein kann, das Eine als Bedingung vor den Andern als den Bedingenden. Damit Etwas durch Etwas aus Etwas werde, setzt voraus das Dasein dessen worin es wird. Dieses durch die beiden andern Bedingte, wenn gleich nicht etwa zeitlich Vorangehende, weil es sonst eine Zeit vor der Zeit geben müsste, ist das dritte der Urwesen, Chronos.

Daher ist es auch wahr, dass der Urheber aller Dinge das Gute sei, Zeus; denn er ist es, wodurch Alles gemacht ist, das Thätige, nicht aber das, woraus Alles gemacht ist, das Leidende, Chthon, die Materie. Nicht das Chaos, das Ordnungs- und Formlose, sondern der Beweger, der Ordner, das bildende, formgebende Princip, Zeus.

Jene drei Urprincipien als solche sind, obgleich die Bedingungen alles Werdens und aller Dinge in sich tragend, doch vor allem Werden und vor allen Dingen, Zeus der vorweltliche Schöpfergeist, Chthon die vorweltliche Materie, Chronos die vorweltliche Zeit, die anfangs- und endlose Ewigkeit. Zeus der Schöpfergeist gleicht dem Hauche, der das All durchdringt und belebt, Chthon die Urmaterie dem Wasser, das durchdringlich ist und dem Druck des thätigen Princips nach allen Seiten nachgibt. Dieses „Wasser“ ist nicht das gewöhnliche, sondern das des Thales, Urflüssigkeit, schlammartige Lösung fester Theilchen, der Verdünnung und Verdichtung d. i. des Niederschlages fähig, das Erste und daher das Beste von Allem (ἄριστον μὲν ὕδωρ), woraus Alles geworden und das selbst aus nichts geworden ist, nichts seiend, daher Alles werden könnend, qualitäts- und formlos, daher jede Form und Qualität anzunehmen fähig.

So lange diese Urwesen in ihrem vorweltlichen Zustande beharren, wird nichts, entsteht keine Welt. Damit irgend etwas werde, muss das thätige Princip wirklich thun, das leidende wahrhaft leiden, muss das Thätige, Zeus, das Leidende, Chthon durchdringen, sich mit ihm ganz oder theilweise vereinigen. Das ist der Anfang der Schöpfung. Zeus, der vorweltliche, ver-

wandelt sich, indem er zeugend wird, in Eros, den innerweltlichen Schöpfergeist, Demiurgos. Chthon die vorweltliche wird, indem sie von Zeus befruchtet wird, zur innerweltlichen Materie, denn die Zeugungskraft vermag nichts ohne den Stoff, der Stoff nichts ohne Belebung. Jener, Eros, der Allerzeugende, ist die äusserste Alles umschliessende, die innerweltliche Chthon, mit der Eros sich verbindet, die nächste innen umschlossene Weltsphäre.

Mit der Verbindung des Eros mit der innerweltlichen Chthon beginnt der zweite innerweltliche Chronos, die zeitliche nicht ewige nicht anfanglose Zeit, die Bedingung alles innerweltlichen Werdens. Denn die wirkliche weltliche Zeit wird nur an dem wirklichen Werden gemessen, entsteht erst mit dem Beginn der wirklichen Veränderung. Dieser innerweltliche Chronos bildet die dritte Weltsphäre, Alles umschliessend, was innerhalb der Welt in der Zeit geschieht, und selbst nur von der innerweltlichen Chthon und dem äussersten Weltkreis, dem innerweltlichen Eros umschlossen.

Aus des Eros-Demiurgos, oder weil Alles, was geschieht, in der Zeit geschieht, aus des Chronos Samen entwickeln sich in fortschreitender Folge Feuer, Luft und Wasser, die drei Hauptelemente, zu welchen die innerweltliche Materie unter Einwirkung des Eros und der Zeit auseinanderrinnt. Dieser Process ist eine Folge fortwährender Verdichtung, bei welcher das schwere Element stets tiefer sinkt, das leichtere höher schwebt, so dass der Region der innerweltlichen Chthon und des von ihr umschlossenen innerweltlichen Chronos zunächst sich das leichteste Element, das Feuer. unter diesem die Luft, unter dieser das Wasser, zuletzt und am tiefsten aus den schwersten und dichtesten Bestandtheilen der Chthon die Erdmasse sich ansetzt. Chronos, Feuer-, Luft-, Wasser- und Erdregion bilden fünf, mit der innerweltlichen Chthon und dem innerweltlichen Schöpfergeist sieben μύχοι, Falten, Klüfte, einander in der angegebenen Aufeinanderfolge umschliessende Welträume, deren äusserster das Reich des Eros, deren innerster das der Erde ist. Das Feuer als das Feinste steht der Chthon dem urflüssigen d. i. „absolut verschiebbaren" Zustande der kleinsten Theilchen der Materie am nächsten, die Erde als das Dichteste am fernsten; zwischen beiden liegt die Region der Luft, welche schwerer als das Feuer aber leichter als das

Wasser, daher unter jenem, aber über diesem, und des Wassers, welches schwerer als Luft, aber leichter als die Erde und daher unter jener, aber oberhalb dieser befindlich ist. Das ist der Heptamychos, das Sieben- oder wenn mit Damascius Eros, Chthon und Chronos, die innerweltlichen Götter als ein einziger μύχος angesehen werden, das Fünfweltenreich (πεντέκοσμος), das im Schoss der drei vorweltlichen Urwesen, von allen Seiten von demselben umschlossen ruht, wie der Weltgeist im Urgeist, der Weltstoff im Urstoff und die Zeitlichkeit in der Ewigkeit, der Urzeit.

In diesen Räumen zwischen und auf diesen Sphären entwickelt sich ein gewaltiges Göttergeschlecht; der grosse innerweltliche Eros steigt in irdischer Verkörperung in Schlangengestalt als Ophioneus zur Erde herab, dem irdischen Wachsthum und Gedeihen vorzustehen, der himmlische Eros wird als irdischer geboren. Ihm gegenüber steht Kronos, die innerweltliche Zeit, die solange sie nicht von dem wohlthätigen Gotte überwunden und untergeordnet ist, als Zerstörerin erscheint; denn Alles was in der Zeit entsteht, wird auch durch dieselbe wieder vernichtet. Zwischen beiden und ihren Anhängern, den Ophioniden und den Kroniden kommt es zum Kampfe, nachdem beide einen Vertrag geschlossen haben, dass die Besiegten in den Okeanos gestürzt werden, die Sieger dagegen den Himmel behalten sollen. Kronos mit seinem Anhang unterliegt und wird in den Okeanus gestürzt.

Nun erst, nachdem die zerstörenden Wirkungen des innerweltlichen Kronos überwunden und unschädlich gemacht sind, beginnt das wohlthätige Schaffen des Zeus-Ophioneus auf der Erde. Diese in dem innersten μύχος, im Nabel des Weltalls gelegene formlose Erdmasse ohne unmittelbare Verbindung mit der Alles umschliessenden Urgottheit, in der Wasser- d. i. Wolken- und Dünsteregion frei schwebend, gleicht einer geflügelten Eiche, dem schwersten und härtesten Holze des Waldes, unbewegt und unverrückt mit ausgespannten Fittigen in der Luft hängend. Zeus aber hing ihr nach Besiegung des Kronos das Ehrengewand um, worauf sie den Namen Gäa empfing, einen Mantel von reichem prachtvollem Zeug, und stickte darauf mit eigener Hand Land und Wasser und die Betten der Gewässer.

Stellen wir neben diese so treu als möglich gehaltene Darstellung die Parallelstellen der ägyptischen Lehre, (nach Röth) so ergibt sich Folgendes:

Von Anfang vor allen Dingen war Amun, der Verborgene, die unentstandene Urgottheit, die, in sich eine Einheit, doch aus vier unentstandenen Urwesen besteht: Kneph, dem Geiste, der Alles durchdringt, Neith, der Urmaterie, die den Stoff aller Dinge ausmacht, Sevek der (männlichen, weil erzeugenden und zerstörenden Zeit, und Pascht dem (weiblichen, weil alle Dinge in sich aufnehmenden) Raum, also umfasst das, wodurch, das, woraus und das worin Alles wird. Um die Welt zu schaffen, verbindet sich der Urgeist Kneph mit einem Theile der Urmaterie Neith und erscheint als Phanes, Pan, zweiter Kneph als Hor Seph, d. i. erzeugender Gott, auch als Menth, Schöpfer, Vater der Götter, auch als Pachis, d. i. Gemal seiner Mutter, der Urmaterie Neith, der Mutter der Götter, die insofern und insoweit sie sich mit dem innerweltlichen Schöpfergeist verbindet, selbst innerweltlich wird.

Auch die übrigen Urwesen der Urgottheit treten in die Welt ein, indem sie sich mit der Urmaterie verbinden; so wird Sevek die Urzeit durch Verbindung mit der Neith zur Sonne Re als Repräsentantin des innerweltlichen Zeitlaufs (Röth S. 145).

Als Sohn des Hor-Seph, des Erzeugers, erscheint Phtah, das Feuer, durch Verbindung des Urfeuers mit dem Hor-Seph, Pe das Himmelsgewölbe, aus den leichteren schwebenden, und Anuke die Erde aus den schwersten und dichtesten tiefhintersten Theilen der Materie; durch Verbindung des Hor-Seph mit dem Urraum Pascht, der erleuchtete und der dunkle Weltraum, Sate und Hathor (Hades), Ober- und Unterwelt, die durch die freischwebende scheibenförmige Erde von einander geschieden; das Himmelsgewölbe aber ist von aussen rings durch jenen reinern Theil der Urmaterie, aus welchem die gröbere Himmels- und Erdmasse sich durch ihre Schwere abgeschieden hatte, umflossen, dem Himmelsgewässer Net-pe, das die „Veste des Himmels umgab" (Röth S. 143).

Die gleichlautenden Züge beider Lehren sind schwer verkennbar. Dem Amun-Kneph entspricht Zeus, der Urmaterie Neith die vorweltliche Chthon, der Urzeit Sevek der vorweltliche Chronos. Der Urraum (Pascht) fehlt bei Pherekydes, da seine Stelle durch die Urmaterie, die in grenzenloser Ausdehnung allen Raum erfüllt, vertreten wird. Hor-Seph, der erste Phanes ist Eros, die innerweltliche Neith, die sich mit Hor-

Seph-Menth, entspricht der innerweltlichen Chthon, die sich mit Eros verbindet; die innerweltliche Zeit, die durch Re, die Sonne, die Messerin des innerweltlichen Zeitlaufs repräsentirt wird, dem innerweltlichen Chronos, der mit dem wirklichen Werden der Dinge seinen Anfang nimmt.

Feuer, Luft, Wasser, Erde bilden sich nach Pherekydes aus dem Samen des Chronos, d. i. im Fortschritt des innerweltlichen Zeitlaufs; nur in veränderter Reihe, so dass das Wasser (Himmelsgewässer Net-pe) zwischen Feuer und Luft, statt zwischen Luft und Erde fällt, finden alle vier sich wieder in Phtah, Pe, Netpe, Anuke.

Noch auffallender wird die Uebereinstimmung von dort an, wo das Gebiet des Mythischen beginnt. Hier scheinen Beide, Pherekydes und die Aegyptische Lehre einander so sehr zu ergänzen und zu erläutern, dass der Ausdruck Röths, die Lehre des Pherekydes sei nur eine „wörtliche" Uebersetzung der ägyptischen beinahe gerechtfertigt erscheint.

Den Mittelpunkt des ägyptischen Lebens bildet der Nil, die Pulsader des Landes. Von seinem Austreten hing die Zeitmessung, von dessen Zeitpunkt die Saat, die Ernte, die Fruchtbarkeit ab. Er ist der Repräsentant aller Wohlthaten, die das Land empfängt, das ausserdem baum- und strauchlos den sengenden Strahlen der Wüstensonne ausgesetzt, dadurch verbrannt werden müsste. Darum ist der Nil dem Aegypter die Verkörperung des guten Gottes, des schlangengestaltigen Urgeistes Kneph, des himmlischen Hor-Seph, des Erzeugers, selbst schlangengestaltig, Ophion der irdische Agathodämon, welcher der Erde, d. i. Aegypten, dem Mittelpunkt der Welt, das fruchtreiche grünende Gewand schenkt, und nach wohlthätiger Ueberflutung trocknes Land und Gewässer scheidet und den Wogen ihr ruhiges Flussbett anweist.

Aber nicht ohne Kampf gelingt ihm diese segensvolle Wirksamkeit. Seb der irdische Chronos, die irdische Verkörperung der Urzeit Sevek und der innerweltlichen Zeit, setzt sich gegen den guten Geist, Agathodämon Ophion zur Wehr. Wachsthum und Fruchtbarkeit ringen mit der glühenden Alles versengenden Wüstensonne, der Repräsentantin des innerweltlichen Zeitlaufs, und drohen ihr zu erliegen, bis der wohlthätige Nil-Agathodämon die Ufer verlässt und die schmachtenden Fluren mit frischen Fluten erquickt. Von diesem Augenblicke ist Seb-

Kronos besiegt, in die Fluten des Nils hinabgestürzt sammt seinem Anhange, d. h. die irdische Zeit ist an das Steigen und Fallen des Nilstroms geknüpft, der Aegypten seine drei Jahreszeiten gibt; die Alleinherrschaft der zerstörenden Wüstensonne ist gebrochen und der irdische Zeitlauf dem regelmässigen wohlthätigen Walten des Nil-Agathodämon unterworfen.

Das ist der Kampf der beiden Götterheere, deren eines Agathodämon-Ophion, das andere Seb-Kronos führt, und der dem Aegypter alljährlich durch das regelmässige Austreten des Nils, die Ueberflutung und nachfolgende Fruchtbarkeit des Landes anschaulich gemacht wurde. Alljährlich erneuerte sich der Kampf zwischen Nilflut und Wüstensonne, alljährlich folgte die Scheidung der ausgetretenen Wasser, trat das feste Land allmälig hervor, bildeten sich Bäche, Flüsse, Ströme, aber jetzt nicht mehr regellos und zerstörend, sondern wohlthätig und an feste Zeitperioden gebunden; alljährlich schenkte „Amun der Erde ihr jetziges Ehrengewand,“ indem er Ströme und Meere theilte und die trockengesengte Erde mit grünender Oberfläche wie mit einem prachtvoll gestickten Mantel überzog.

Hier liegen die Vergleichspunkte so klar vor, dass es fast überflüssig scheint sie hervorzuheben. Scheinen doch selbst die Namen in den griechischen Mythographen übergegangen zu sein. Dass die Entstehung des Menschengeschlechtes, von welcher in den uns erhaltenen Fragmenten des Pherekydes keine Rede ist, bei ihm einen ähnlichen Grund werde gehabt haben, wie bei den Aegyptern, lässt sich aus der ihm beigelegten Lehre von der Seelenwanderung, so wie aus Aeusserungen der Pythagoräischen Schule, für deren Lehrer Pherekydes nach dem oben Angeführten galt, mit grosser Wahrscheinlichkeit vermuthen.

Die Vergleichspunkte liegen vor; wir enthalten uns auf sie irgend eine Behauptung ursachlichen Verhältnisses zwischen beiden Lehren zu gründen. Mag es wahr sein, was selbst der vorsichtige Sturz mit Tiedemann (a. a. O. S. 157), der allen Einfluss orientalischer Lehren von Pherekydes gern entfernt halten möchte, für „kaum bezweifelbar“ ansieht (p. 10), dass er eine Reise nach Aegypten unternommen habe, oder mag er seine Lehre, wie Suidas meint, aus Phönikien geschöpft haben, was Sturz (ebendas.) für absurd erklärt, obgleich Aegypter und Phöniker im Wesen ihres Glaubens, wie Röth nachweist, viel Uebereinstimmung zeigen, wir sind nicht gesonnen, den spre-

chenden Thatsachen ein Für oder Wider beizufügen. Die vergleichende Geschichte der Philosophie baut der genetischen vor, aber ist mit ihr nicht eins. Wir mögen uns auf die vielfach angefochtenen Beweise nicht einlassen, durch welche Röth ägyptische, iranische, phönikische und griechische Glaubenskreise als eine genetisch zusammenhängende Kette darzuthun sich bemüht hat, unsere Absicht ist allein, durch eine treue Hinstellung der Thatsachen dem Urtheil über Verwandtschaft oder Nichtverwandtschaft der „gemischten“ und der ägyptischen Theologie den Weg zu bahnen.

Dabei mag es weder unerwähnt bleiben, welchen Einfluss diese Einsicht in die Verwandtschaft der Lehre unseres Philosophen mit der ägyptischen auf seine Stellung zu seinen nächsten Nachfolgern ausübt, noch, welchen richtigen Blick der vielgeschmähte erste deutsche Geschichtschreiber der Philosophie, der ehrliche Brucker, auch bei dieser Gelegenheit bewährt hat. Seine schlichte Darstellung (I, 982—989) kommt dem Wesen der Sache näher, als manche neuere. Zeller schweigt von Pherekydes gänzlich. Aber auch Ritter fertigt unsern Pherekydes mit wenigen Worten ab, und findet es „viel wahrscheinlicher, dass Thales von selbst, aus seiner griechischen Denkart heraus, zu der Lehre gekommen sei, welche er aufstellte“ S. 161, I). Bei Otfried Müller ist das Gleiche wohl begreiflich. Mehr Aufmerksamkeit widmet ihm Brandis, aber ohne zu einer vollständigen Auffassung zu gelangen, weil er nichts als rein Griechisches in ihm erblicken will. Solchen Männern gegenüber beschränken wir uns auf blosse Nebeneinanderstellung. Sind Röths Ansichten und unsere darauf gebauten Folgerungen richtig, welchen eigenthümlichen Eindruck macht es dann, die drei Urprincipien des Pherekydes der Reihe nach bei allen ionischen Physiologen vereinzelt wiederzufinden, die flüssige Urmaterie, das Leidende (*χϑών*) bei Thales als Wasser, den thätigen Hauch (*ζᾶς*), die Luft, das thätige Princip bei Anaximenes, das absolute Werden (die Form der Dinge) die Zeit (*χρόνος*) bei Heraklit, bei Anaximander endlich das unbekannte qualitäts- und formlose, aber alles Bewegte und Bewegende so wie die Form aller Bewegung in sich tragende, verborgene grenzenlose Urwesen, *τὸ ἄπειρον*, ähnlich dem ägyptischen Amun, der ewigen Einheit des Thätigen, Leidenden und der Form des Werdens (des Raums und der Zeit). Ueberall ist es derselbe fruchtlose Versuch, aus einem einzelnen aus dem

Zusammenhang gerissenen Factor, der Materie ohne Geist, dem Geist ohne Materie, der Form des Werdens ohne Eines von beiden, oder aus der unterschiedslosen Einheit aller das Reich der Dinge entstehen zu lassen, bis in Anaxagoras endlich die Trennung des Formenden und Geformten, des Thätigen und Leidenden im Sinne des Pherekydes als teleologische Weltordnung mit klarem Bewusstsein in den Vordergrund tritt, nicht ohne auf die Sokratische Weltanschauung und die seiner Schüler von entscheidender Nachwirkung zu sein. Wenn aber schon Aristoteles denjenigen „Theologen," die wie unser Pherekydes „das Beste" an die Spitze der Weltwerdung stellten, den Vorzug vor denjenigen anweist, die dieselbe aus der Finsterniss des Chaos nach mechanischer Bewegung sich allmälig entfalten liessen, welchen Anstand sollten wir noch nehmen, auch dem Philosophen Pherekydes, der die *ethische* Ordnung, den wohlthätig waltenden Schöpfergeist an den Anfang der Dinge setzt, vor demjenigen Denker, der die Dinge wie Thales nach blindem Naturgesetz aus dem todten Elemente entstehen lässt, die Ehre zu gewähren, der Pförtner hellenischer Philosophen zu sein?

Ueber den

logischen Grundfehler der Spinozistischen Ethik.*)

In der Geschichte des menschlichen Denkens begegnen wir nur zu häufig der Erscheinung, dass wie in der Natur aus dem anfänglich unansehnlichen Klümpchen Schnee die zerstörende Lavine, so aus einem ursprünglich unbedeutend erscheinenden Irrthum, der sich das Ansehen der Wahrheit gibt, eine Kette inhaltschwerer Folgerungen sich entwickelt, die zuletzt über weite Gebiete bisher für unantastbar gehaltener Wahrheiten sich ausbreitend diese selbst in den Nebel des Zweifels und der Ungewissheit mit sich hineinzieht. Diese Folge tritt um so sicherer ein, je consequenter und in sich vollendeter das Lehrgebäude ist, über dessen Schwelle der Irrthum sich eingeschlichen hat, und je unangreifbarer die Methode erscheint, an deren Hand das System von jenem kleinen Anfang zu seiner endlichen Abrundung fortgeschritten ist. Wenn sich dann wie in einer ehernen Phalanx Vorder- auf Hinterglied lehnt und stützt, bleibt der Kritik nichts übrig, als den Keil bis zu jenem Schluss- und Anfangsglied zurückzutreiben, mit dem das System selbst entweder fester bestehen oder für immer fallen muss.

Spinoza's System hat vornehmlich durch zwei Motive einen zahlreichen Kreis von Verehrern und treuen Anhängern sich zu erwerben und zu erhalten gewusst: durch den Ruf seiner eisernen Consequenz, in dem es steht, und durch den Verdacht der Verfolgung, in dem es vor kurzem noch stand. Durch diesen gewann es die freien, durch jenen die scharfen Denker. Die erbitterten Gegner, die es fand, griffen — der unbefangene Betrachter der Geschichte der Philosophie muss es gestehen — mehr seine Resultate, die heilig gehaltenen Ansichten der

*) Abg. a. d. Sitzungsber. d. hist. philos. Cl. der k. Akademie d. Wissensch. zu Wien. Jahrg. 1850 Octoberheft u. Jahrg. 1851 Aprilheft.

Zeit zuwider liefen, als die innere Structur des Spinozismus an, vor deren für unwiderleglich geltenden Logik sie eine Art frommer Scheu zu empfinden schienen, oder zogen es vor, den Lehrer statt seiner Lehre zu bekämpfen. Erst der neueren und neuesten Zeit war es vorbehalten, wenigstens die Person des Stifters des Systems von unwürdiger Entstellung zu reinigen und gegen seine Lehre keine andern Waffen zu gebrauchen, als die er selbst so meisterhaft, dass ihn dieselben Gegner anstaunten, die ihn nicht widerlegen konnten, zu handhaben verstand, die einer genauen mathematisch demonstrirenden Logik. Die Methode, deren Spinoza sich bediente, ist gerade diejenige, welche jeden logischen Kopf, also jeden guten, am meisten befriedigt und auch solche zu fesseln vermag, denen Speculation und Traum sonst gleichbedentende Dinge sind. Die Euklidische Geometrie steht seit dem Tode ihres Stifters bewundert und unerschüttert da, und es gilt für das Ideal der Wissenschaftlichkeit sich ihrer Form und Folgerichtigkeit wenigstens anzunähern. Dieses nicht zu vermögen, ist der stärkste und häufigste Vorwurf, den die sogenannten exacten Wissenschaften gegen die Philosophie zu erheben pflegen, welche ihrer Objectivität gegenüber als ein Gewirre einander widerstreitender Meinungen und subjectiver Ansichten erscheint. Die Methode der Geometrie oder der Mathematik überhaupt zu adoptiren muss daher als die wirksamste Empfehlung eines Systems für Alle erscheinen, die ein strenges und consequentes Denken auch in der Philosophie am Platze sehen wollen. Die moderne Philosophie, in allem eine Enkelin Spinoza's, hat sich eine gleiche Empfehlung durch Erfindung einer untrüglichen dialektischen Methode zu sichern gehofft, nicht ohne damit gerade bei jenen auf den härtesten Widerstand zu stossen, denen die mathematische Methode das grösste Vertrauen einflösste. Ein eigenthümlicher Zauber scheint in der geometrischen Demonstrationsart Spinoza's zu liegen, der trotz der so trockenen Darstellung den Leser kaum zur Besinnung kommen lässt. Unaufhaltsam wie der Gesang des Tannhäuser's reisst sie ihn, einmal in ihre magischen Kreise eingetreten, mit sich fort, bis er beim Erwachen in jenem verrufenen Venusberge sich findet, dem die Wissenschaft den Namen: Pantheismus gibt. Grosse, lichtvolle Köpfe, wie Lessing, haben von dem Reiz dieser strengen Consequenz sich einnehmen lassen, und das harte Urtheil,

das Leibnitz über Spinoza fällte,. beweist nur, dass er dessen Resultate verdammte, nicht aber, dass er dessen Art zu beweisen zu gering geschätzt habe. Weit entfernt der Vergessenheit der Zeit anheimzufallen, hat das Wiederaufleben der Spinozistischen Grundanschauung in Schelling und Hegel gezeigt, dass der Monismus in der Metaphysik noch unüberwunden sei. Ihre ihm so nah verwandten Ansichten, dass sie fast für entlehnte gelten können, haben in einer Epoche, die sich, von Productionen erschöpft, beinahe ausschliesslich mit Bearbeitung des Vorhandenen beschäftigt, zahlreiche Darstellungen, Herausgaben und Beurtheilungen Spinoza's hervorgerufen. Wir wollen davon nur die theils Spinoza allein, theils ihm in Verbindung mit Andern gewidmeten Arbeiten von Orelli, Auerbach, Sigwart, Thomas, Helfferich, Keller und Schaarschmidt nennen (zu welchen neuerlich die von Boehmer und Trendelenburg, van Vloten und van Linde hinzugekommen sind), ausführliche Beurtheilungen, die sich in grössern Werken wie bei Jacobi, Herbart in der Metaphysik, Fichte d. J., Ulrici, L. Feuerbach u. A. finden, ungerechnet. Schliesslich wollen wir nur daran erinnern, wie Vieles in Spinozistische Denkweise Einschlagende die Weltanschauungen mehrerer unserer grössten Geister, vor allen Göthe's und Herder's, so wie der meisten unserer Dichter und vornehmlich Naturforscher enthalten.

Dieser Consequenz gegenüber, welche Spinoza's stärkste Schutzwehr ist, blieb die Kritik nicht selten bloss desshalb im Nachtheil, weil sie nur an das grosse Ganze sich haltend dessen Resultate an ihrer eigenen Ueberzeugung mass und verurtheilte. Wie der verstorbene Danzel in seinem Leben Lessing's treffend bemerkte, ist dies „die schlechteste aller Kritik“, weil dadurch Niemand, weder der Autor, den eine Kritik ohnedies selten belehrt, noch der Leser, der statt der getadelten nur eine neue Ansicht empfängt, überzeugt wird. Soll eine philosophische Kritik den streitigen Gegenstand wirklich aufhellen, so darf sie es, unserer Ansicht nach, nicht verschmähen, demselben bis in sein Detail nachzugehen, die Ansicht des Gegners Begriff um Begriff, Satz um Satz, Schluss um Schluss zu prüfen, und nicht genug gethan zu haben glauben, wenn sie statt der Meinung des Gegners bloss die eigene gesagt hat. Bei einem System dagegen, dessen grösster Vorzug in der innern logischen Vollkommenheit besteht, darf die Kritik sich

schon ein Verdienst, mag es auch ein geringes im Verhältniss zum Neubau sein, zuschreiben, wenn sie nur auf eine nicht unwichtige Lücke im Bau des Systems selbst aufmerksam gemacht hat.

Zu diesem Zwecke eröffnet sich der unparteiischen Kritik kein anderer Weg, als sich mit dem System an dessen Ursprung zu versetzen und das Fundament zu prüfen, auf welchem Spinoza seinen logischen Prachtbau aufführt. Diese Uranfänge finden sich in Spinoza's Begriff der Substanz, von welchem einer der neuesten Beurtheiler, Ulrici, bemerkt, dass er im Grunde nichts als den Begriff der absoluten Voraussetzungslosigkeit enthalte, so wie in der sogleich folgenden Deduction, dass es der Substanzen nicht mehr als eine einzige geben könne. „Per substantiam" heisst es gleich in der dritten Definition des ersten Buches der Ethik, „intelligo id, quod in se est et per se concipitur; hoc est, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a qua formari debeat." Jenes in se esse erklärt Ulrici für das reine Sein der Eleaten, das unentschieden sowohl die absolute Voraussetzungslosigkeit des Begriffs der Substanz als dieser selbst, als wirklicher Gegenstand betrachtet, bedeuten kann. Wir glauben schon an dieser Stelle eine wichtige Vermengung zweier ganz verschiedenen Behauptungen anmerken zu dürfen. Gewiss ist es doch nicht einerlei zu behaupten, dass ein Ding dem Begriff nach nicht des Begriffes eines andern Dinges bedürfe, um definirt zu werden (formari), und dass dasselbe auch der wirklichen Existenz nach, d. h. um zu existiren, der Existenz keines andern wirklichen Dinges bedürfe. Die erste Behauptung erklärt den Begriff der Substanz für einen durchaus einfachen, für einen Urbegriff, der keinen weitern als Bestandtheil voraussetzt; die zweite definirt die Substanz selbst (nicht ihren Begriff) als das Urprincip alles Wirklichen, als dasjenige Wirkliche, das der Grund alles andern Wirklichen ist, ohne selbst einen Grund ausser sich zu haben, als causa sui. Der Umstand, dass Spinoza diese letztere Eigenschaft seiner Substanz späterhin noch ausdrücklich beilegen zu müssen glaubt, darf uns hiebei nicht irre machen. Wollte man mit Ulrici das in se esse ausschliesslich auf die logische Voraussetzungslosigkeit des Substanzbegriffs deuten so würde man sogleich durch das ax. I. widerlegt werden: „Omne, quod est, aut in se, aut in alio est," wo der Ausdruck in se esse

im Gegensatz zu jenem in alio esse im realen Sinn gebraucht wird. Spinoza vermengt in der That beide Bedeutungen und legt dadurch den Grund zur Behauptung der ursprünglichen Identität des Urseins und Urbegriffs in einem indifferenten reinen Sein, wie es der moderne Monismus weiter ausgebildet hat. Gestützt auf diese Behauptung folgert er in prop. XI.: „Deus sive substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit, necessario existit;" und in prop. XIV.: „praeter Deum nulla dari neque concipi potest substantia;" es gibt überhaupt nur eine Substanz und das ist Gott; und wie es in der folgenden Proposition heisst: „Quicquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest." Dieses in Deo esse ist der berufene Pantheismus Spinoza's; denn wenn alles was ist, in Gott ist, und nichts ist, was nicht Gott ist, so ist alles Gott; Behauptungen, welche nicht verfehlt haben, zu den gröbsten Missdeutungen Anlass zu geben, von deren Beförderung Spinoza's nur zu begeistert religiöses Gemüth gewiss am weitesten entfernt war. Zugleich enthalten aber diese wenigen Sätze schon den Keim und Kern alles Folgenden; es ist nur eine nothwendige Consequenz, dass, da nichts ausser Gott existirt, und alles was ist, in Gott ist, auch die sogenannten endlichen Dinge, die natura naturata, nichts sind und sein können als Modificationen der Gottheit, und zwar Modificationen ihrer unendlichvielen und unendlichen Attribute in unendlicher Menge und auf unendlich verschiedene Weise; dass sonach die Welt wesentlich Gott selbst (natura naturans), aber nur der explicirte mannigfaltig gewordene Gott sei, der sich auf unendlich vielfältige Weise kundgibt, oder um einen Ausdruck der modernen Philosophie zu gebrauchen, bei welcher an die Stelle der Substanz das Absolute oder die logische Idee tritt, und deren Resultate die Verwandtschaft Spinoza's nirgends verleugnen — es ist nur die nothwendige Consequenz, dass die Welt „die sich selbst äusserlich gewordene Gottheit" sei.

Dieser Hauptlehrsatz Spinoza's ist es vornehmlich, welcher denjenigen Anstoss geben muss, welche sich die unendliche, von Spinoza selbst nicht geleugnete Mannigfaltigkeit der besondern Dinge wohl als eine collective Allheit, aber keineswegs als die bloss vervielfältigte Strahlenbrechung einer intensiven Einheit zu denken vermögen. Herbart's treffendes Wort: wo ein anderer Schein vorhanden sei, da deute er nothwendig auch

auf ein anderes Sein, dient diesen selbst dann zur Abwehr, wenn, wie die Monisten behaupten, die Mannigfaltigkeit lediglich den Schein, die Einheit das Sein trifft. Denn sie werden noch immer fragen, woher jene Mannigfaltigkeit des Scheins, wenn darunter ein einziges, aller Vielheit entbehrendes Sein zum Grunde liegt? Hier ist der Punct, wo die zwei wichtigsten Hauptrichtungen der Metaphysik auseinandergehen, indem die Einen die Vielheit, die Andern die Einheit des metaphysischen Grundprincips behaupten. Unterwerfen wir, da wir bei der Betrachtung des wichtigsten Stimmführers der Letzteren stehen, die Sätze, aus welchen folgen soll, es gebe nur eine einzige Substanz, einer näheren Untersuchung.

Spinoza, nach Art der Geometer, schickt seiner Ethik eine Anzahl Definitionen und Axiome voraus, aus welchen er das Nachfolgende demonstrirt. In Lehrbüchern der Geometrie pflegen dieselben gewöhnlich leichtfertig behandelt und geprüft zu werden, denn es ist eine Untugend derselben, wie der Mathematik überhaupt, das Philosophische an ihr nur obenhin abzuthun. Dem Mathematiker bringt diese Vernachlässigung wenig Schaden, weil in der Regel er an der Anschauung der Figur in der Geometrie, an der Erfahrung in der Analysis einen Probirstein für seinen Calcul findet, mag die logische Grundlage desselben wie immer beschaffen sein. Der Philosoph aber, der die Methode des Geometers und des Mathematikers überhaupt nachahmt, entbehrt dieses Vortheils und bedarf desshalb einer verdoppelten Aufmerksamkeit sogleich in den ersten Begriffserklärungen und unbewiesenen Sätzen. Die Axiome Spinoza's sind beinahe durchgehends von der Art, dass eine aufmerksame Kritik schon an ihnen gar manches auszusetzen fände. Er behauptet ax. I., dass alles, was ist, entweder in sich (in se) oder in einem andern (in alio) sei. Dies können wir gelten lassen. Minder deutlich ist schon ax. 24, dass alles, was nicht durch ein anderes begriffen (concipi) werde, durch sich begriffen werden müsse, durch die Unentschiedenheit des Wortes: concipi, welches bald auf einen blossen Begriff, bald auf einen wirklichen Gegenstand bezogen werden kann. Für falsch möchten wir ax. 4. erklären, dass die Erkenntniss der Wirkung abhänge von der Erkenntniss der Ursache und dieselbe einschliesse; vielmehr wie jedem Naturkundigen bekannt findet viel häufiger das Umgekehrte statt, und wird aus der Wir-

kung die Ursache erkannt. Unklar ist endlich auch ax. 5, wonach alles, was nichts mit einander gemein hat, auch nicht durch einander wechselseitig begriffen werden (intelligi) könne, aber unbestimmt bleibt, was unter dem Worte „gemein haben“ (commune habere) verstanden sei. Lassen wir diese Sätze gelten, um sie einer spätern Prüfung aufzusparen, welche besonders das letzte Axiom, eine Variante des alten Canons, dass Gleiches nur durch Gleiches erkannt werde, gar sehr verdient. Mit Hilfe dieser Axiome behauptet Spinoza zuerst prop. II.: zwei Substanzen mit verschiedenen Attributen haben nichts mit einander gemein. Er beweist dies mit Berufung auf die Erklärung des Substanzbegriffs, weil keine Substanz zu ihrem Begriff des Begriffs irgend einer andern bedürfe; was aber durch einander nicht begriffen werde, das habe nach ax. 5 auch nichts unter sich gemein. Eigentlich steht dort umgekehrt: was nichts unter sich gemein habe, werde auch nicht durch sich begriffen.

In prop. III. heisst es weiter: von Dingen, welche nichts mit einander gemein haben, ist auch keines die Ursache des andern. Das wird mit Berufung auf ax. 4 dadurch bewiesen, dass, weil sie nichts mit einander gemein haben, also auch nicht Eines durch das Andere erkannt werde, die Erkenntniss der Wirkung aber von der Erkenntniss der Ursache abhänge (ax 4), auch das Eine nicht Ursache des Andern sein könne. Spinoza lässt hier nicht nur ausser Acht, wie schon oben bemerkt, dass viel häufiger vielmehr die Erkenntniss der Wirkung jene der Ursache bedinge, als umgekehrt, sondern er macht noch überdies das Stattfinden des Causalverhältnisses zwischen den Dingen abhängig von der Erkenntniss derselben durch eine Intelligenz ausserhalb ihrer. Gerade umgekehrt glauben wir, sei das Vorhandensein eines realen Causalverhältnisses vielmehr die unerlässliche Bedingung, damit dasselbe wahrgenommen und erkannt werden könne. Das Vorhandensein unendlich vieler Causalprocesse in der Natur längst vor ihrer Erkenntniss durch irgend einen Beobachter, so wie die gewisse Ueberzeugung, dass fortwährend unzählige Causalprocesse unter den Dingen vorgehen, die noch von keiner Intelligenz wahrgenommen werden, scheint diese Ansicht zu bestätigen.

In prop. IV. fährt er fort: zwei oder mehrere besondere (distincta) Dinge werden unter sich unterschieden, entweder nach der Verschiedenheit der Attribute ihrer Substanzen oder

nach der Verschiedenheit der Affectionen derselben. Denn alles, was ist, das ist nach ax. 1 entweder in sich selbst oder in einem Andern; d. h. an sich (extra intellectum) gibt es nichts ausser den Substanzen und ihren Affectionen. Also gibt es auch nichts an sich, wodurch mehrere Dinge von einander sich unterscheiden könnten, als deren Substanzen oder was dasselbe ist, deren Attribute sammt ihren Affectionen.

Daraus folgt sogleich prop. V.: in der Natur der Dinge könne es weder zwei noch mehrere Substanzen desselben Attributes geben. Denn gäbe es mehrere, von denen eine nicht die andere wäre (distincta), so müssten sie sich nach vorhergehendem Lehrsatz unterscheiden, entweder durch die Verschiedenheit ihrer Attributo oder ihrer Affectionen. Unterscheiden sie sich durch die Verschiedenheit der Attribute, so gibt man schon zu, es gebe nur immer Eine desselben Attributes. Unterscheiden sie sich jedoch durch die Mannigfaltigkeit ihrer Affectionen, so leuchtet ein, dass die Substanz, die ihrer Natur nach die Voraussetzung (prior) ihrer Affectionen ist (ex prop. I.), nach Abzug aller Affectionen rein an sich ihrem wahren Wesen nach betrachtet, von keiner andern sich unterscheiden könne, daher es in Wahrheit nicht mehrere, sondern nur eine Substanz desselben Attributs geben könne. Gibt es aber nur immer eine Substanz desselben Attributs, so folgt prop. VI., dass keine von einer andern hervorgebracht (produci) werden könne, denn sonst müsste sie mit dieser nach ax. IV. und V. etwas gemein haben, was begreiflicherweise nichts anders sein könnte, als ein Attribut, während sie doch die einzige dieses Attributs sein soll. Als unerschaffene muss nun nach prop. VII. die Substanz ihrer Essenz zufolge nothwendig, und nach prop. VIII. zugleich als unendliche existiren. Im Gegenfall müsste sie durch eine stärkere Substanz desselben Attributs beschränkt werden, was gegen prop. V. spricht, wobei Spinoza stillschweigend die unerwiesene Voraussetzung macht, dass Gleiches nur durch Gleiches beschränkt werden könne. Diese Substanz nun, die unendlich und nothwendig existirt, und deren Essenz die Existenz involvirt, ist Gott (Deus), also existirt Gott nothwendig und unendlich, und zwar mit unendlich vielen Attributen, deren jedes die unendliche Essenz Gottes ausdrückt, denn ad ejus essentiam pertinet, quidquid essentiam exprimit et negationem nullam involvit, denn quaevis determinatio est negatio. Dar-

aus folgt prop. XIV. wie oben, dass es ausser Gott keine andere Substanz mehr geben könne. Denn da Gott das ens absolute infinitum ist, de quo nullum attributum, quod essentiam substantiae exprimit, negari potest, und er zugleich nothwendig existirt, so müsste, wenn es noch eine Substanz ausser ihm gäbe, diese durch ein Attribut definirt werden (explicari), welches schon unter den Attributen der Gottheit erscheint. Es gäbe sonach zwei Substanzen desselben Attributs, was absurd wäre nach prop. V. Hieraus folgt coroll. I.: die Gottheit ist die einzige Substanz und in der Natur der Dinge gibt es überhaupt nicht mehr als eine und zwar die absolut unendliche Substanz.

Wir sehen hieraus, dass dieses berühmte Corollar, die Parole des Monismus, sich auf prop. V. stützt, den Satz, dass es nicht mehr als eine Substanz desselben Attributs geben könne. Seine Demonstration besteht aus zwei Theilen. Der erste Theil geht die Attribute allein an und wir wollen den Schluss, dass, wenn sich Substanzen bloss durch Attribute unterscheiden, damit schon zugegeben sei, es gebe immer nur eine Substanz desselben Attributs, gelten lassen. Im zweiten Theil des Beweises dagegen heisst es: unterscheiden sich die als verschieden vorausgesetzten Substanzen durch die Verschiedenheit ihrer Affectionen d. h. der Modificationen ihrer Attribute, was bleibt dann übrig, wenn wir alle Affectionen wegdenken (depositis attributis)? Wodurch soll sich dann noch eine von der andern unterscheiden? durch die Attribute nicht, denn das ist wider die Voraussetzung; durch die Affectionen nicht, denn die sind hinweggenommen; sie würden sich also gar nicht unterscheiden, sie würden aufhören, verschiedene Substanzen zu sein, würden eine und dieselbe Substanz.

Dieser Punct scheint der Aufmerksamkeit vornehmlich desshalb werth zu sein, weil es die gewöhnlichste Schlussart ist, deren die Monisten sich bedienen. Um uns zu beweisen, dass es keineswegs die einzelnen Menschen seien, welche den Begriff des Menschen erfüllen, sondern die Idee des Menschen, welche sich in der Menschheit „auslebe,“ zeigt man uns, wie, wenn man alle weitern Bestimmungen von Einzelnen hinwegdenkt, die Idee des Menschen allein übrig bleibe, die, in allen Einzelnen dieselbe, wesentlich die Substanz der Menschheit ausmache.

Spinoza's Raisonnement nimmt den Ausdruck depositis affectionibus völlig so, wie man von Gewändern spricht, die der Träger an- und ablegt. Er beruft sich auf den Satz prop. I., um daraus zu folgern, diese Affectionen liessen sich von der Trägerin trennen, ohne dass diese aufhörte, Substanz zu sein. Die Substanz ist der Rest, der zurückbleibt, wenn man alle Affectionen subtrahirt, und weil bei verschiedenen Substanzen, wenn man ihre Affectionen subtrahirt, der Rest immer wieder nur Substanz sei und nichts weiter, so folgt seiner Meinung nach, dass diese mehreren dann aufhören, unter sich ein Mehrfaches, mehrere Substanzen zu sein, und alle zusammen in die Einheit der Substanz zusammenfliessen. Denken wir uns die Substanz X mit den Merkmalen a, b, c, die davon verschiedene Substanz X′ mit den gleichfalls verschiedenen Merkmalen a′, b′, c′, und die mit keiner von beiden identische X″ mit den Merkmalen a″, b″, c″, so wird geschlossen: was nach Abzug der a, b, c von X übrig bleibt, ist Substanz; was nach Abzug der a′, b′, c′ von X′ restirt, ist wieder Substanz und ebenso der Rest von X″ nach Abzug der a″, b″, c″; es ist also dieselbe eine Substanz in X, X′, X″ vorhanden.

Die rein logische Natur des Fehlers, der hier begangen wird, erhellt am ersichtlichsten aus dem Beispiel eines Schlusses, der ganz auf ähnliche Weise gebildet wird. Das rechtwinkelige Dreieck ist ein Dreieck, das spitz- und das stumpfwinkelige auch; was nach Abzug dieser Merkmale an jedem zurückbleibt, ist jedesmal ein Dreieck, also gibt es überhaupt nur Ein Dreieck. Die Ungereimtheit dieses Schlusses ist zu offenbar, um nicht gefühlt zu werden. Dass sie bei dem ersten Schluss weniger auffallend wird, liegt nur in dem Umstand, dass jeder mehr als ein Dreieck, aber keiner auch nur eine Substanz je wahrgenommen hat, und die Erfahrung, die uns hier verlässt, dort uns zu Hilfe kommt. Dieselbe oben gerügte Vermengung dessen, was nur vom Begriffe, mit dem was vom Gegenstande gilt, kehrt hier wieder. Wenn ich, um bei dem gebrauchten Beispiel zu bleiben, aus dem Begriff: rechtwinkeliges Dreieck den Bestandtheil (ein Wort, dessen wir lieber statt des gebräuchlichen: Merkmal, uns bedienen, weil dieses vom Gegenstand gebraucht wird) „rechtwinkelig“ (einen Begriff) entferne, so bleibt allerdings nur der Bestandtheil „Dreieck“ (wieder ein Begriff) zurück, derselbe, der nach Wegnahme der

Begriffe spitz- und stumpfwinkelig aus den entsprechenden Begriffen spitz- und stumpfwinkeliges Dreieck zurückbleibt. Jene drei Begriffe enthalten sonach sämmtlich den Begriff: Dreieck als Bestandtheil und es ist derselbe Begriff, der in allen drei Begriffen vorkommt. So wenig jedoch das rechtwinkelige Dreieck als Gegenstand aus einem wirklichen Dreieck und dem Begriff der Rechtwinkeligkeit zusammengesetzt ist, so wenig ist ein recht-, spitz- und stumpfwinkeliges Dreieck dasselbe Dreieck, der Sache nach, das allen dreien zu Grunde liegt. Was man mit Wahrheit behaupten kann, ist nur, dass sowohl das recht- als das spitz- und stumpfwinkelige Dreieck gewisse Beschaffenheiten an sich haben, welche machen, dass sie sämmtlich in die Zahl derjenigen Gegenstände gehören, welche dem Begriff eines Dreiecks überhaupt unterstehen d. h. dessen Umfang ausmachen.

Wir gebrauchen dabei das Wort: Umfang eines Begriffs in einem von dem gewöhnlich angenommenen allerdings abweichenden Sinne und bezeichnen damit statt der Menge derjenigen Begriffe, in welchen derjenige, dessen Umfang man sucht, als Bestandtheil erscheint, den Inbegriff derjenigen Gegenstände, welche unserm Begriff unterstehen. Statt zu sagen: die Begriffe: rechtwinkeliges, spitz- und stumpfwinkeliges Dreieck erschöpfen den Umfang des Begriffs Dreieck, behaupten wir: jedes wie immer beschaffene wirkliche Dreieck ist ein Theil des Umfangs des Begriffes Dreieck.

Gehen wir nun von unseren Beispiel über auf den obigen Fall. Entfernt man von X die Merkmale a, b, c, so bleibt etwas, was Substanz ist; ebenso von X′ nach Wegnahme der a′, b′, c′ und von X″ nach Abzug des a″, b″, c″. Alle drei Reste sind Substanzen und gehören unter den Begriff einer Substanz überhaupt als Theile seines Umfangs, aber sie sind weder dieser Begriff, noch dieselbe Substanz, sondern mehrere Substanzen. Was ich von jenen Resten nach Abzug aller Affectionen mit Wahrheit behaupten kann, ist nicht, dass sie eine und dieselbe Substanz seien, sondern nur, dass sie alle die Beschaffenheit haben, unter dem Begriff der Substanz zu stehen, oder um ein altes Wort im neuern Sinn zu gebrauchen, dass sie alle drei „Substanzialität“ haben. Das ist aber etwas ganz anderes, als Spinoza will. Er behauptet ihre Identität der Sache nach, nicht ihre Zusammengehörigkeit unter denselben Begriff, der nicht

bloss drei, sondern zahlreiche, ja unendlich viele Gegenstände, nämlich wirkliche Substanzen haben kann. Indem er diess zu beweisen versucht, verwechselt den Begriff der Substanz mit dieser selbst und überträgt ein rein logisches Verhältniss, in welchem der Begriff und seine Gegenstände stehen, auf die realen Substanzen und die allgemeine Substanzialität, die ihre Natur ist. Weil in dem Begriff jeder einzelnen Substanz derselbe Bestandtheil: der Begriff der Substanz überhaupt vorkommt, folgert er, dass die Gegenstände dieser Begriffe, die einzelnen Substanzen, identisch seien. Consequenter Weise kann dies nur dann der Fall sein, wenn die Substanz selbst und ihr Begriff als identisch, als der Stoff angesehen werden, der sowohl den Begriffen der wirklichen Dinge als diesen selbst zu Grunde liegt, wenn die Total-Entwickelung der natura naturata aus der alleinen Substanz wesentlich durch nichts anderes zu Stande kommt, als durch die sich selbst fortbestimmende Determination des ursprünglich leeren und doch alle Mannigfaltigkeit in seinem Schosse tragenden Substanzbegriffs, wenn mit einem Wort der Substanzbegriff in der That jener Indifferenzpunkt ist, welcher den Keim beider Sphären, des Begriffs und der Wirklichkeit, in sich trägt, deren Parallelismus Spinoza durch seinen Hauptsatz bezeichnete: Ordo et connexio rerum idem est ac ordo et connexio idearum.

Die Behauptung des Spinozismus, dass die mehreren besonderen Dingen zu Grunde liegenden Substanzen nur durch die Verschiedenheit ihrer Affectionen als mehrere erscheinen, an sich aber nur eine seien, kann sonach nur als unbewiesen gelten. Man könnte diess aber zugeben und doch meinen, dass sie nach Abzug aller Affectionen zwar mehrere, aber doch ununterschiedene, also wenn nicht der Quantität, doch der Qualität nach nur eine seien. Dieser Einwand wäre von Gewicht, wenn es sich begreifen liesse, wienach sie uns dann als verschiedene erscheinen könnten. Denn wäre die Substanz X als Trägerin der Merkmale a, b, c wirklich qualitativ ganz dieselbe wie die Substanz X', welche die Merkmale a', b', c' an sich hat, woher kommt es, dass jene gerade a, b, c und nicht a', b', c' hat? Um ein Beispiel aus der Physik zu entlehnen, wenn die Schwingungen des Aethers, welche die rothe Farbe erzeugen, wirklich dieselben wären, welche das Violette hervorbringen, warum erzeugen jene gerade das Roth und nicht das

Violett? Die Mannigfaltigkeit nicht nur, auch die qualitative Verschiedenheit des Scheins, die sich auf eine Weise aufdrängt, dass sie nicht bloss in den eigenen Organen gegründet sein kann, nöthigt mit unwiderstehlicher Gewalt, der Annahme des Monismus entgegen, nicht nur eine Mehrheit, sondern auch eine qualitative Verschiedenheit metaphysischer Grundprincipien vorauszusetzen. Indess der Monadismus nach Angabe des unvermeidlichen und nicht hinwegzuleugnenden Scheines Unzusammengehöriges scheidet, bleibt dem Monismus, der für alle Mannigfaltigkeit nur eine Einheit hat, kein anderes Mittel als Widersprechendes zu vereinen, oder wie seine Wiedererwecker gethan, im Widerspruch die Wahrheit zu finden. Die unparteiische Forschung hat längst entschieden, welcher von beiden der Wahrheit näher komme. Einen eigenthümlichen Eindruck macht es wenigstens, wenn ein Denker wie Thomas in Königsberg, sich bemüht, den Spinozismus dadurch von seinen inneren Widersprüchen zu retten, dass er nachzuweisen sucht, Spinoza selbst sei kein Spinozist gewesen. Der paradoxe Ausspruch gründet sich auf die Behauptung, dass Spinoza selbst keineswegs die Einheit, sondern nur die Unerschaffenheit der Substanz gelehrt und die Mehrheit, ja unendliche Vielheit metaphysischer Grundprincipien behauptet habe.

Von nicht geringerer Wichtigkeit jedoch und entscheidend für den pantheistischen Charakter des Systems ist die weitere, zunächst auf den oben erwähnten Satz gebaute Folgerung, dass die eine Substanz zugleich causa sui sei.

Nachdem Spinoza erwiesen zu haben glaubt (in Propositio V.), dass es nicht zwei noch mehrere Substanzen desselben Attributes geben könne, schliesst er fort (Propositio VI.): also kann auch eine Substanz von einer andern nicht hervorgebracht werden, und im Corollar: daraus folge, dass eine Substanz überhaupt nicht geschaffen (produci) werden könne, d. h. dass sie wesentlich causa sui sei. Bewiesen wird diess mit Berufung auf die zunächst vorangehende Proposition in Verbindung mit den Propositionen II. und III. Nach Propositio V. kann es in der Natur der Dinge nicht zwei oder mehrere Substanzen desselben Attributes geben, d. h. nach Propositio II. nicht zwei oder mehrere, welche etwas untereinander gemein haben. Daher kann nach Propositio III. auch keine Substanz Ursache einer

andern sein, und eine nicht durch eine andere hervorgebracht werden.

Wie man sieht, stützt sich dieser Beweis vorzüglich auf den Satz Propositio III, dass von Dingen, die nichts miteinander gemein haben, auch nicht eines durch das andere hervorgebracht sein könne, und auf die Axiome IV. und V., kraft welcher erstens „die Erkenntniss der Wirkung abhängt von der Erkenntniss der Ursache und diese einschliesst,“ zweitens: „Dinge, welche nichts miteinander gemein haben, auch nicht durch einander begriffen werden sollen und der Begriff des einen davon auch nicht den des andern einschliesst.“ Spinoza stellt diese Sätze als unbeweisbare hin und versucht daher auch keinen Beweis. Sie sind aber keineswegs so schlechthin gewiss, als er voraussetzt. Es ist wahr, dass keine Wissenschaft, und die streng geometrisch bewiesene am wenigsten, ohne unmittelbar gewisse Lehrsätze zu bestehen vermag, und Pascal's Forderung: alles zu beweisen, war so gewiss eine übertriebene und irrige als die bequeme Regel mancher neueren Adepten der Speculation nichts zu beweisen. Allein im concreten Fall bedarf es der sorgfältigsten Prüfung, um diesen oder jenen Lehrsatz für ein Axiom zu erklären, soll diese Erklärung nicht häufig nur als Deckmantel für das Unvermögen dienen, für ein erwünschtes Postulat stichhaltige Gründe aufzufinden. Zweifach kann der Fehler sein, der in einem Axiom begangen wird: entweder ein Satz wird für einen wahren ausgegeben, der erweislich ein falscher ist, oder er wird als unbeweisbar angeführt, ungeachtet er Gründe seiner Wahrheit hat. Beide Fehler, dünkt uns, lassen sich den genannten Axiomen Spinoza's nicht ohne Grund vorrücken.

Das erste derselben, Axiom IV, besagt, dass die Erkenntniss der Wirkung abhänge von der Erkenntniss der Ursache und diese einschliesse. Wenn dies so viel heissen soll, dass die Erkenntniss einer Erscheinung als einer Wirkung stets auch den Schluss auf eine Ursache derselben erlaube, so ist es wahr; soll es aber bedeuten, dass die Erkenntniss einer Erscheinung als Wirkung zugleich auch die Erkenntniss der wirklichen Ursache derselben einschliesse, so scheint uns dies in der That zu viel behauptet. Im Begriff der Wirkung liegt es, dass sie eine Ursache voraussetzt, denn beide sind correlativ, nicht aber, welche sie voraussetzt. So kann man recht wohl wissen und voraussetzen, die Erschei-

nung a sei Wirkung irgend einer Kraft, die uns selbst noch unbekannt ist. Es gilt die elektrische Erscheinung noch heute für die Wirkung einer unbekannten Kraft, welche wir eben dieser Unkenntniss ihrer wahren Natur wegen nicht anders als mit dem Namen der Wirkung zu nennen wissen. Wäre es wahr, dass die Erkenntniss der Wirkung jederzeit schon jene der Ursache einschliesse, um wie viel weiter müsste unsere erklärende Physik schon fortgeschritten sein! Mit viel mehr Recht, dünkt uns, liesse sich das Gegentheil behaupten: die Erkenntniss der Ursache hänge von der richtigen Erkenntniss der Wirkung ab, denn dies ist der Weg, den in der That die Naturforscher verfolgen, wenn sie von der beobachteten Wirkung zu dem Schluss auf die zu Grunde liegende wahrscheinliche Ursache fortschreiten. Im Grunde ist freilich Eines wie das Andere nur eine einseitige Auffassung des Satzes, dass die vollständige Wirkung in der vollständigen Ursache und in nichts Weiterem begründet, und die vollständige Ursache eben nur Ursache dieser und keiner andern vollständigen Wirkung sei. Der Erkenntniss ist damit der mannigfaltigste Weg eröffnet; sie ist weder gebunden, von der Ursache zur Wirkung, noch von dieser zu jener überzugehen, sondern kann bald den synthetischen (von der Ursache zur Wirkung), bald den analytischen Weg (von der Wirkung zur Ursache) wählen. Wenn das Axiom Spinoza's ausschliesslich gelten sollte, so hätte Galilei nie durch die Schwingungen einer Lampe, noch Newton durch den Fall des berühmten Apfels, der für die Naturwissenschaften zum Eva's-Apfel vom Baum der Erkenntniss geworden, auf die Entdeckung der Pendel- und Fallgesetze geleitet werden können.

Wenig besser scheint es um das zweite Axiom Spinoza's zu stehen, nach welchem Dinge, welche nichts miteinander gemein haben, nicht durch einander sollen begriffen werden können (intelligi). Räthselhaft ist hier schon der Ausdruck „gemein haben“ (commune habere), denn er kann auf doppelte Weise verstanden werden. Entweder muss man ihn auf die Dinge selbst, ihre Substanz, ihren Stoff, ihre Beschaffenheiten beziehen, oder wie es die Folgerung „dass sie durch einander nicht sollen begriffen werden“ zu verlangen scheint, auf die Begriffe der Dinge. Beziehen wir ihn auf die Dinge selbst, so bedeutet ihr „Gemein haben“ so viel, dass entweder das eine ein Theil des andern oder dass beide die Besitzer gewisser gemeinschaftlicher

Beschaffenheiten seien. Im ersten Fall haben beide wirklich etwas gemein, im zweiten Fall jedoch besitzen sie nur gleiche, nicht dieselben Beschaffenheiten. Nehmen wir das Erste an, so lautet Spinoza's Satz dahin, dass nur Dinge, deren eines ein Theil des andern ist, durch einander begriffen werden können, was gewiss falsch ist. Denn zeichnen wir ein gleichseitiges Dreieck abc und verbinden zwei beliebige, nur nicht von a gleichweit abstehende Punkte β und γ der Seiten ab und ac durch eine Gerade, so ist das ursprünglich gleichseitige Dreieck abc gewiss kein Theil des neu entstandenen $\alpha\beta\gamma$ und doch kann der Begriff eines ungleichseitigen Dreieckes vollständig aufgefasst werden, sobald ich den Begriff des gleichseitigen Dreieckes kenne und mit der Negation verbinde. Nehmen wir aber das Zweite an und verstehen unter Dingen, die etwas miteinander (dem Stoffe nach) gemein haben, solche, die gewisse Beschaffenheiten gemein, d. i. die gewisse gleiche Eigenschaften haben, so hat Spinoza's Satz den Sinn, dass die Erkenntniss des einen die Erkenntniss wenigstens jener Beschaffenheiten des andern involvire, die es selbst auch besitzt, und dass also von Dingen, die gar keine gleichen Eigenschaften besitzen, auch die Erkenntniss des einen gar nichts von der Erkenntniss des andern einschliessen könne.

Diese letztere Auslegung greift schon tief in das Gebiet der logischen Irrthümer hinein, deren Aufdeckung wir uns eben hier zum Zwecke gesetzt haben. Denn sie geht von der Annahme aus, dass die vollständige Erkenntniss eines Dinges die Erkenntniss seiner sämmtlichen Beschaffenheiten sei, und dann wäre es allerdings richtig, dass, wenn zwei Dinge gar keine gleichen Beschaffenheiten haben, die Erkenntniss der Beschaffenheiten des einen auch gar nichts von den Beschaffenheiten des andern, also auch nicht einmal eine theilweise Erkenntniss des andern enthalten könne. Allein dann muss erwiedert werden, dass es Dinge, welche gar keine gleichen Beschaffenheiten hätten, gar nicht gebe, dass sie schlechthin unmöglich seien. Denn je zwei Dinge, so verschiedenartig sie sonst auch sein mögen, haben wenigstens diese Beschaffenheit miteinander gemein, dass sie Dinge sind. Das Axiom schwebt sodann in der leeren Luft.

Bisher haben wir den Ausdruck „Gemein haben" auf die Dinge bezogen; beziehen wir ihn jetzt auf ihre Begriffe. Spinoza's Axiom lautet dann, dass Dinge, deren Begriffe nichts miteinander gemein haben, nicht durch einander begriffen wer-

den können, und dies kann selbst wieder einen doppelten Sinn haben. Entweder versteht Spinoza unter dem Begriff des Dinges den Inbegriff der sämmtlichen Beschaffenheiten des Dinges, und dann muss ihm entgegnet werden, so wenig es Dinge gebe, die gar keine gleichen Beschaffenheiten hätten, so wenig könne es dann consequenter Weise Begriffe von Dingen geben, die nicht etwas Gemeinsames enthielten. Oder er versteht unter dem Begriff eines Dinges die Summe der Begriffe, welche dessen Bestandtheile bilden, und unter dem Begreifen des einen Dinges durch das andere den Umstand, dass der Begriff des einen mit Hilfe des Begriffes des andern gebildet werde. Dann folgt, dass bei Dingen, welche als solche sehr verschiedenartige Beschaffenheiten, ja selbst entgegengesetzte besitzen, doch der Begriff des einen den des andern als Bestandtheil einschliesse, wie z. B. der Begriff des ungleichseitigen den des gleichseitigen Dreiecks, so verschieden die Beschaffenheiten ihrer Gegenstände sind; während umgekehrt bei Dingen, die gar manches mit einander gemein haben, doch der Begriff des einen den des andern nicht enthält, wie z. B. Parabel und Ellipse in der Nähe des Anfangspunctes der erstern.

Wie wir immer demnach den Sinn des fünften Axioms drehen und wenden mögen, enthält er eine Unwahrheit. Dinge, deren Begriffe nichts miteinander gemein haben, können nichts desto weniger manche gemeinsame Beschaffenheit besitzen, während bei Dingen sehr verschiedener Art der Begriff des einen allerdings im Begriff des andern enthalten sein kann.

Woher also diese Zuversicht des scharfsinnigen Denkers, die ihn gerade diesen Satz für einen unbeweisbaren und des Beweises nicht bedürftigen halten liess? Wir werden sehen, dass in ihm bereits der Keim zu der folgenschweren logischen Verwechslung liegt, die Spinoza sich zwischen Beschaffenheiten des Gegenstandes und den Bestandtheilen der Begriffe zu Schulden kommen lässt, und deren hohle Frucht sein ganzes System ist.

Mit der Erschütterung der beiden genannten Axiome ist der weiteren Demonstration Spinoza's der Boden unter den Füssen weggezogen. Die Propositio III., darin es heisst: „von Dingen, die nichts miteinander gemein haben, kann nicht eines Ursache des andern sein," zerfällt in sich, weil es Dinge, die gar keine Beschaffenheit miteinander gemein hätten, nicht gibt, und weil, wenn es deren gäbe, dadurch, dass eines durch das

andere nicht begriffen werde, d. h., um mit Spinoza zu reden, dass die Erkenntniss des einen nicht auch die Erkenntniss des Andern umschlösse, noch keineswegs erwiesen wäre, was Spinoza dadurch zu erreichen glaubt, nämlich, dass jenes eine auch nicht Ursache des andern sein könne. Das ursächliche Verhältniss zwischen Dingen verlangt keineswegs, dass die Wirkung durch die Ursache „erkannt," sondern nur, dass sie durch dieselbe hervorgebracht werde. Wie viel ursächliche Processe sind fortwährend im Gange, die von niemandem „erkannt" werden und auf diese Erkenntniss auch nicht warten. Wo daher immer ursächlicher Zusammenhang stattfindet, ist dies zwischen Dingen der Fall, die wenn nichts anderes, doch wenigstens das gemein haben, dass sie Dinge sind. Keineswegs aber muss desswegen, weil das eine Ursache des andern, auch der Begriff des einen den des andern einschliessen, wie denn der Begriff des Vaters gewiss nicht in jenem des Sohnes enthalten ist, und noch weniger muss dem ursprünglichen Zusammenhange, wie in der Demonstration der Propositio III. gefordert wird, die Erkenntniss desselben vorausgehen.

Dies aber schwebt offenbar Spinoza vor, da er dort, wo nicht wenigstens wechselseitige Begreiflichkeit herrscht, also ein gewisser Grad von Gemeinschaft, von einem ursächlichen Verhältnisse gar nicht die Rede sein lassen will. Einerseits die logische Correlativität dieser Begriffe, die er kein Bedenken nimmt, als innere Wesensidentität auf die physischen Ursachen und Wirkungen selbst zu übertragen, andererseits das geheimnissvolle Band der Gleichartigkeit, welches der alte Kanon: Gleiches kann nur durch Gleiches erzeugt werden, um die Dinge schlingt, die in wechselseitiger Einwirkung begriffen sind, übt auch auf Spinoza's Ansicht der Causalität einen magischen Einfluss. Was nicht wenigstens etwas mit der Wirkung gemein hat, das kann, meint er, nicht deren Ursache sein und umgekehrt. Schon dass wir bestimmt werden, einer gewissen Erscheinung, als Wirkung betrachtet, nur eben diese und keine andere Ursache zuzuschreiben, geschieht in Folge einer innern Verwandtschaft zwischen beiden, die auf der Gemeinschaft gewisser Beschaffenheiten beruht. Zu bemerken ist nur, dass diese gemeinschaftlichen Beschaffenheiten, diese innerliche Gleichartigkeit zwischen Ursache und Wirkung oft sehr entfernt und verborgen liegen. Feuer und Wasser bieten sich der gemeinen Anschauung als

schroffe Gegensätze dar; dennoch ist der Tropfen Wasser, den das sich entladende Knallgas zurücklässt, Wirkung der Flamme. Das Mass der Gleichartigkeit an den Dingen der Erscheinung kann selten oder nie Grund genug sein, das eine als die Wirkung des anderen anzusehen, da vielmehr Ursache und Wirkung, dem Anschein nach, ungleichartig genug sein können. Dennoch, wenn es dem Auge des Forschers und nicht bloss dem Geiste des Denkers möglich wäre, die Natur der Dinge, wohin, um das oft nachgesprochene Wort eines grossen Dichters auf seinen rechten Sinn zurückzuführen, zwar „kein geschaffenes Auge" wohl aber „der geschaffene Geist" dringt, bis in ihr Innerstes zu durchblicken, würde es durch den Augenschein bestätigt finden, was der Denker bloss mit mehr Wahrscheinlichkeit als Gewissheit zu ahnen vermag. Auch das für das Ungleichartigste Geltende, die strengen Gegensätze, die man zwischen Geist und Materie, lebensvollem und leblosem Stoffe ziehen zu müssen glaubt, kommen in ihren letzten Grundlagen als Thätiges und Mannigfaltiges mit einander überein, um zwar nicht als „Geist," wie sich ein liebenswürdiger, kürzlich der Wissenschaft entrissener Denker und grosser Forscher *) ausdrückte, aber als zahllose „Geister in der Natur" diese selbst aus einer bewusstlosen Maschine in ein unendliches Stufenreich lebendiger thätiger Geister zu verwandeln.

Insofern liesse es sich aus der Klarheit, mit welcher Spinoza die innere Gleichartigkeit aller Dinge durchschaute, begreifen und rechtfertigen, warum er theoretisch dort, wo im strengen Sinne keine stattfindet, auch keine Causalwirkung zugestehen will. Bliebe er nur dabei stehen! Spinoza verliert sich gerade hier auf einen logischen Irrweg. Von der inneren Gleichartigkeit der Dinge macht er die wechselseitige Begreiflichkeit derselben abhängig und ihre wechselseitige Wirksamkeit auf von ihrer wechselseitigen Begreiflichkeit durch einander. Er geht von der Ansicht aus, dass, wenn Dinge innerlich gleichartig seien, auch ihre Begriffe diese Gleichartigkeit darthun, d. h. einer den andern einschliessen müssen, und, wenn ein Ding Wirkung eines andern sei, auch sein Begriff nicht ohne den des andern gedacht werden könne. Denn solle ein Begriff der Begriff gerade dieses und keines andern Din-

*) Hans Oersted.

ges sein, so dürfe er als Bestandtheile die Beschaffenheiten nur dieses und keines andern Dinges, diese müsse er aber auch sämmtlich enthalten. Begriffe gleichartiger Dinge müssen selbst gleichartig, Begriffe von Dingen, die sich wie Ursache und Wirkung, also das eine abhängig vom andern verhalten, ihrerseits in einem ähnlichen Verhältniss des höheren zum niederen stehen. Ein vollständiger Parallelismus ist die Folge davon zwischen demjenigen, was der Begriff, und jenem, was das Ding enthält; am Begriffe kann nichts sein, was nicht am Ding ist und umgekehrt.

Nur unter obiger Annahme wird es begreiflich, warum Spinoza den Begriff der Wirkung von jenem der Ursache in Axiom IV. so abhängig und denselben enthaltend macht, wie er es thut, weil die Wirkung selbst in der That abhängig von der Ursache und in dieser als ihrem Grunde enthalten ist. Aus obigem Grund allein erscheint es zulässig, bei Dingen von gemeinsamer Beschaffenheit von einer wechselseitigen Begreiflichkeit derselben durch einander zu sprechen, weil, sobald der Begriff des Dinges alle Beschaffenheiten desselben in sich enthält, in der That ich mit dem Begriff des einen auch die Beschaffenheiten des andern kenne, welche es mit dem ersten gemein hat. Nur obige Voraussetzung endlich lässt uns auch zugleich den Grund errathen, welcher Spinoza, der seine Substanz zur causa sui machen wollte, veranlasste, in deren Definition sogleich den folgenschweren Zusatz aufzunehmen: substantia est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a qua formari debeat. (Eth. p. I. def. 3.)

Unter obiger Voraussetzung, die wie ein rother Faden durch das Spinozistische System läuft, wenn sie auch an keinem Orte ausdrücklich ausgesprochen erscheint, ist mit diesem Zusatz der Beweis für die Ungeschaffenheit der Substanz eigentlich bereits zu Ende, jeder weitere ist überflüssig. Denn, wie es im Corollar 2. zu Propositio VI. heisst, könnte die Substanz von irgend etwas hervorgebracht sein, so müsste dessen Begriff schon im Begriff der Substanz erscheinen. Da nun der Begriff eines Dinges, durch welches sie hervorgebracht würde, von dem Begriffe der Substanz ausdrücklich ausgeschlossen wird, so folgt von selbst, dass sie nicht von einem Andern hervorgebracht, dass sie sonach causa sui sei *).

*) Dass dasjenige, was vom Ding gilt, auch vom Begriffe nach Spinoza's

Der Beweis beruht demnach abermals auf einer logischen Voraussetzung, die wir nicht umhin können als falsch zu bezeichnen, ob sie gleich bei weitem nicht von Spinoza allein angenommen, sondern bei der grössern Menge unserer Denker die herrschende geworden ist. Während in der Propositio V., etwas, was vom Begriff gilt, fälschlich auf den Gegenstand übertragen wurde, wird hier umgekehrt dasjenige, was der Sache eigenthümlich ist, zum Inhalt des Begriffes gemacht. Auf die logische Frage, ob der Begriff sämmtliche Beschaffenheiten seines Gegenstandes als Bestandtheile enthalten müsse, antwortet Spinoza indirect bejahend, indem er die Definition als den Ausdruck der ganzen Essenz der Sache definirt; deren sämmtliche Beschaffenheiten demnach müssen aus ihr gefolgert werden können, d. h. sämmtlich in ihr enthalten sein. Da es nun zu der Essenz der Substanz gehört, causa sui zu sein, so muss diese Beschaffenheit sogleich in ihrem Begriffe auftreten. Die Substanz bedarf, um begriffen zu werden, des Begriffes keines andern Dinges, von dem sie erzeugt wird; sie hat, weil sie nichts mit dem Begriffe eines Andern gemein hat, auch nichts mit den Beschaffenheiten eines Andern gemein, sie kann folglich auch mit keinem Andern in ursächlichem Verhältnisse stehen, sie kann nur ihre eigene Ursache sein.

Spinoza deducirt hier, wie man sieht, mit dem Scheine der grössten Präcision aus dem Begriffe der Substanz nichts anderes, als was er selbst zuvor in denselben hineingelegt. Unter der Voraussetzung, dass was im Begriff, auch an der Sache und was an dieser, auch in jenem sei, legt er in den Begriff der Substanz das Merkmal der causa sui, um die Unerschaffenheit der Substanz sodann als Folge aus derselben heraus zu demonstriren, was einer Erschleichung sehr ähnlich sieht. Consequent fährt er nun weiter fort: desshalb könne die erste Definition, mit der angefangen werden müsse, keine andere sein, als die Definition der res increata, der absoluten Substanz und causa sui. Natürlich, denn wenn die Definition des Begriffes die ganze Essenz, die alle Eigenthümlichkeiten der Substanz enthält, die absolute Substanz aber die Essenz aller Dinge ist, so

Meinung gelten soll, geht u. A. auch hervor aus Def. III. und Prop. II., wo die Ausdrücke: quod in se est und quod per se concipitur von der Substanz als gleichbedeutend gebraucht werden.

müssen die letzteren insgesammt, wie materialiter in der Substanz, so formaliter in ihrer Definition enthalten sein. Wie die wirkliche Welt nur die explicirte Substanz, so ist sodann unsere Erkenntniss der Welt nur die explicirte Definition der Substanz. Wie die wirklichen Dinge, die natura naturata, ihren Urquell, die absolute Substanz, so erschöpft die Definition der Substanz ihren Gegenstand, die Modificationen der Substanz für die Erkenntniss. Die Substanz als Denken unter der Form des Begriffes ist dieselbe, die als Ausdehnung unter der Form der endlichen Dinge sich darstellt, und Denken und Ausdehnung sind die einander gleich laufenden Modificationen, unter welchen die Substanz jedesmal **ganz** erscheint.

Ein verehrtes Mitglied dieser Classe (Exner) hat an anderm Orte, in einer besondern Abhandlung über „die Lehre von der Einheit des Denkens und Seins" (Prag 1849) den schwer verhehlten Dualismus aufgezeigt, in welchem das Spinozistische System trotz dem mit so vieler Entschiedenheit behaupteten Zusammenfallen der ausgedehnten sowohl als der denkenden Welt in der absoluten Substanz sich immerfort bewegt. Hier genüge es, den wesentlich logischen Quellpunct angedeutet zu haben, aus welchem seine Behauptung der Einheit der Ausdehnung und des Denkens in der Substanz bei Spinoza selbst entspringt. Von ihm aus strebt das System der Alleinslehre mit innerer Nothwendigkeit sich zu entfalten und die reelle Ableitung der natura naturata, der infinita, que infinitis modis ex essentia substantiae sequuntur, erhielt eine scheinbare Rechtfertigung, sobald dem Begriff der Definition zufolge all die unendlich vielen und unendlichen Beschaffenheiten des allerrealsten Wesens, der absoluten Substanz, im Begriff derselben mit enthalten, sonach aus demselben nur zu „evolviren" sind. Von selbst scheint zu folgen, wie die ordo et connexio idearum keine andere sein könne, als die ordo et connexio rerum, wenn im Begriff nichts ist, was nicht an der Sache, und an dieser nichts, was nicht in jenem vorhanden ist; der Begriff überhaupt nichts ist, als die vollständige Essenz der Sache. Der Substanzbegriff ist dann der Indifferenzpunct, der Punct der Identität, in welchem alle Dinge einerseits und ihre Begriffe andererseits zusammenstossen. Der Substanzbegriff bildet, indem er als absolute Essenz nothwendig zugleich die Existenz in sich trägt, für das monistische System den

schlechthinnigen Anfangspunct beider wesentlich eines und dasselbe seienden und nur für die denkende Betrachtung aus einander fallenden Reihen des Denkens (des Begriffes) und der Ausdehnung (des Seins), davon der Begriff das nicht-seiende Ding und das Ding der als seiend gesetzte Begriff ist. Der Substanzbegriff ist der oberste, d. i. erste und reichste Begriff, und das oberste, d. i. reichste Sein, denn er enthält alle Dinge, dem Begriff wie dem Sein nach, implicite in sich.

Dieser „kühne Griff," das All aus dem Einen, das zugleich das All ist, dem Begriff wie dem Sein nach, werden zu lassen, ist zu verlockend, um es nicht erklärlich zu finden, dass so Viele den Irrthum übersahen, auf dem er ruht. Die modernen monistischen Systeme, der Gedanke des schlechthin gesetzten, alles Sein und alles Denken in sich fassenden, sich selbst im unendlichen Naturprocess auslebenden Absoluten, dessen Denken das Sein ist unter der Form des Begriffes und dessen Sein das Denken unter der Form der Existenz, wie die mysteriöse Abstraction des voraussetzungslosen reinen Seins in seiner ursprünglichen Identität, Entäusserung und Wieder-in-sich-zurücknahme des Denkens und Seins, verleugnen ihre Verwandtschaft mit der Spinozistischen Grundannahme nicht, dass der Begriff eben so sehr die Sache, als diese den Begriff ausmacht. Das Bedürfniss eines ursprünglichen Princips alles Denkens und alles Seins zur Vermittlung der Erkenntniss des letztern durch das erstere, ist es, was alle monistischen Denker von Spinoza und Bruno bis zu Schelling und Hegel zu der Annahme getrieben hat, Denken und Sein, Begriff und Gegenstand in letzter oberster Instanz für identisch zu erklären, mögen sie nun wie die vorwiegenden Realisten Spinoza und Schelling das Gewicht auf die Seite des Seins, das dem Begriff, oder wie Hegel auf die Seite des Begriffes legen, der dem Sein vorhergeht. Die Möglichkeit des Erkennens ist von diesem Gesichtspuncte aus nur gegeben durch die ursprüngliche Einerleiheit des Erkennenden und Erkannten; jedes Erkennen ist dem Wesen nach Selbsterkennen, Sich im Andern Wiedererkennen der Substanz, des Absoluten oder des absoluten Geistes. Der zum Bewusstsein seiner selbst gekommene Gott erkennt in der seinem Denken (dem Begriff) gegenüberstehenden Welt des Seins sein eigenes Product, seine wesentlich eigene Natur, Sich selbst; er erblickt im Sein äusserlich, was im Begriff innerlich vorhanden und in der ursprüngli-

chen Indifferenz des Begriffes und der Sache ungetrennt vereinigt ist.

Und dies schwindelnd aufgeführte Gebäude des Monismus sollte sein Dasein bloss einem logischen Irrthum verdanken? Fast scheint es vermessen, so etwas zu behaupten. Nimmermehr, um bei dem Vater des Monismus stehen zu bleiben, weil, was von ihm gilt, auch auf seine Enkelkinder anwendbar ist, — nimmermehr hätte Spinoza dahin kommen können, die Definition der res increata an die Spitze seines Werkes aus dem Grunde zu stellen, weil aus ihr — der Definition — die res creatae — die wirklichen Dinge — wie Folgen aus dem Grunde abfolgen, wäre er nicht von dem Gedanken ausgegangen, der sich auch noch bei Kant und seinen Nachfolgern findet, dass die Definition des Begriffes die Beschaffenheiten des Gegenstandes enthalten müsse. Hätte er nicht, von diesem Irrthume verleitet, dem Begriff Eigenschaften beigelegt, die nur dem Gegenstande zukommen, er hätte nimmer von dem Begriffe der res increata erwarten können, was nur die res increata selbst, die absolute Substanz vermag. Die letztere schwebte ihm ohne Zweifel vor; der Gedanke der vollständigen Evolution der natura naturata aus der natura naturans ist kein anderer als der des vollständigen implicite Enthaltenseins der unendlichen Reihe von Wirkungen in der letzten vollständigen Ursache, in der Substanz, die sich im Naturprocess explicirt. Aber dieser Gedanke der physischen Production der unendlichen Reihe der Wirkungen durch die absolute Substanz ist nicht der, den Spinoza wirklich ausführt. Statt aus der unendlichen Wirksamkeit der Substanz selbst, deducirt er die unendliche Summe des Wirklichen aus der Definition der Substanz, weil, um den oftgerügten Irrthum nochmals auszusprechen, der Begriff der Substanz, ihre ganze Essenz umfassend, die gesammte Realität schon in sich enthalten soll.

Die beschränkten Grenzen des Vortrages gestatten nicht, die Folgen dieser Verirrung auch bei Spinoza's Nachfolgern weiter auszuführen. Schelling hat, consequenter als jener, nicht den Begriff der absoluten Substanz, sondern diese selbst als primus motor an die Spitze seiner Weltanschauung gestellt, dessen schöpferischer Thätigkeit die reale Welt ihr Dasein verdankt, so wenigstens Reales an Reales knüpfend. Hegel dagegen, in unvermittelter Härte auf der Seite des Begriffes beharrend, betrachtet nicht nur das Object als blosse Selbst-

entäusserung des erstern, sondern verwirft geradezu alles nicht im Begriffe Vorhandene von der Sache als „leere Schlacke der schlechten Individualität."

Wir glauben nicht mehr nöthig zu haben, nachdem wir die logische Verwechslung dessen, was vom Gegenstand, mit demjenigen, was vom Begriff gilt, als punctum saliens des Monismus überhaupt und des Spinozistischen insbesondere, nachgewiesen haben, uns über die Nothwendigkeit der scharfen Scheidung beider eigens rechtfertigen zu müssen, da dies von Andern, (z. B. von Bolzano in seiner Wissenschaftslehre und von Exner in der angeführten Abhandlung, deren Fortsetzung leider ausgeblieben ist), bis zur vollkommenen Evidenz geleistet worden. Nur Eines möge uns zum Schlusse anzuführen erlaubt sein. Wenn es wahr wäre, was Spinoza und die Monisten mit ihm behaupten, dass der Begriff ebenso die Sache, die Definition des erstrem die ganze Essenz der letztern sei, dann wäre überhaupt gar keine Definition möglich, am wenigsten die der absoluten Substanz selbst. Jedes Ding, das endliche wie das unendliche, hat unendlich viele Beschaffenheiten; man würde also mit der Definition nie fertig. Im besten Fall würde man sich mit der Aufzählung gewisser Beschaffenheiten begnügen, die andern hinweglassen müssen, wodurch der behauptete und angestrebte Parallelismus von Begriff und Gegenstand von selbst hinwegfällt. Umgekehrt aber lässt sich darthun, dass jede Definition und jeder Begriff Bestandtheile enthalte und enthalten müsse, die nichts weniger als Beschaffenheiten seines Gegenstandes ausdrücken. Aus solchen Gründen, denen sich bei weiterer Ausführung zahlreiche hinzufügen liessen (über welche wir an die genannten Werke verweisen müssen), stellt es sich heraus, dass der Begriff seiner Natur nach etwas anderes als sein Gegenstand, und die Definition desselben verschieden sei von der blossen Essenz der Sache.

Der

Cardinal Nicolaus Cusanus

als Vorläufer Leibnitzens. *)

In den neueren Lehrbüchern der Geschichte der Philosophie wurde noch vor kurzem in der merkwürdigen Periode, die das Wiedererwachen des Alterthums und den Anbruch einer neuen Morgenröthe der Wissenschaften verkündigt, neben den gefeierten Namen eines Cardinals Bessarion, eines Marsilius Ficinus, eines Pico von Mirandola, Reuchlin, Pomponatius, Giordano Bruno, Campanella, nur selten und flüchtig der Cardinal Nicolaus von Cusa genannt. Sein Name verschwand in der dichten Finsterniss, welcher man in der Epoche der Aufklärung das gesammte Mittelalter und insbesondere dessen philosophische Bestrebungen verfallen wähnte, und die um so greller gegen das Licht abstach, das ein Jahrhundert später plötzlich aufgehen sollte. Der neuesten Zeit blieb es vorbehalten, die Vergangenheit gerechter und unparteiischer zu beurtheilen und in der Geschichte der Wissenschaft wie in jener der Völker den folgenschweren Satz anzuerkennen, dass die Natur keinen Sprung in ihrer Entwickelung duldet. Man fing an einzusehen, dass der Baum der Erkenntniss, der so plötzlich in Blüthe stand, seine Wurzeln bis tief in die Vorzeit gestreckt habe, und dass, wer die Gegenwart begreifen wolle, die Vorwelt verstanden haben müsse. So ward es klar, dass die neuere Philosophie, deren Beginn man übereinstimmend in die Zeit eines Descartes und Bacon von Verulam setzte, nicht mit einem Schlage sich gebildet haben könne, und die Keime ihrer Weltanschauung in ihren Vorgängern längst gefunden werden müssten. Dieser Einsicht ist es zu verdanken, dass zunächst der Uebergangsperiode aus der Scholastik zur neueren Philo-

*) Abg. a. d. Sitz.-Ber. d. phil. hist. Classe d. k. Ak. d. Wiss. z. Wien, VIII. Bd. S. 306 u. ff.

sophie ein aufmerksames Studium zugewendet, dass die traditionell gewordenen Schriften eines Agrippa von Nettesheim, Theophrastus Paracelsus, Bernardinus Telesius, Cardanus, Bruno's, u. A. neuerdings gelesen, studirt, geprüft und den Fäden nachgespürt wurde, welche ihre Systeme mit jenen der Nachfolger verbanden. Je weiter man jedoch zurückging, desto ferner überzeugte man sich noch rückschreiten zu müssen. Immer weiter deuteten die Bezüge nach rückwärts, bis sie endlich in dem durch die nach Italien eingewanderten Griechen neubelebten Studium des Plato und Aristoteles unter den die Wissenschaft ohne beengende Rücksicht auf ihre Herkunft schützenden Päpsten des fünfzehnten Jahrhunderts in einem sicheren Puncte zusammentrafen. Damals war Italien der Sitz der humanen Bildung, Rom der Hort echter Wissenschaft, und der höchste Würdenträger der allgemeinen Kirche kannte keinen schöneren Ruhm als auch der erste Pfleger freien Wissensbedürfnisses zu sein. Das Licht, das sich von hier ergoss und an der lang umwölkten Sonne des Alterthums entzündet wurde, ging den jenseits der Alpen wohnenden Culturvölkern des Nordens wie ein mildes Roth der Zukunft auf, das, wenn es klüglich und wie es im Sinne seiner Erwecker lag, genützt worden wäre, das blutige Nordlicht, das schon verborgen unter dem Horizonte stand, zu verdrängen vermocht hätte.

Zu den Ersten, die den Geist des classischen Alterthums der neueren Zeit im Leben und in der Wissenschaft einhauchen wollten, gehört unser Cardinal, dessen Name und Persönlichkeit uns um so näher berühren muss, als er von Geburt ein Deutscher und durch Amt und Beruf dem engeren österreichischen Vaterlande lange Zeit hindurch angehörig war. Erst vor kurzem hat ein verehrtes Mitglied dieser Classe, Prof. Jäger, an diesem Orte auf die noch unbenützten Quellen hingewiesen, welche zur Aufhellung und Berichtigung der Geschichte des Cardinalbischofs Nicolaus von Brixen dienen, nichts destoweniger bisher in den tirolischen Archiven verborgen waren und hoffentlich nur eine kundige Hand erwarten. Diese Quellen werden einst den Biographen in den Stand setzen, jenen merkwürdigen Theil der Lebensgeschichte desselben aufzuklären, der von seinen Geschichtsschreibern bisher nur nach jenen Urkunden beurtheilt werden konnte, die er selbst

zu dem Zwecke hinterlegt zu haben scheint, um das Urtheil der Nachwelt über seinen Conflict mit dem Herzoge Sigmund von Oesterreich-Tirol festzustellen. Ueber den Charakter des Cardinals wird durch das sich aus diesen herausstellende Resultat um so mehr Licht verbreitet werden, als gerade jener Conflict geeignet ist, die starre Zähigkeit des Cardinals im Festhalten der verbrieften Rechte seiner Kirche hervortreten zu lassen. Der gewaltige Vorfechter des hohen Berufs der allgemeinen Kirche auf dem Basler Concil, für welches er in seiner concordantia catholica gleichsam das Programm seiner Wirksamkeit entwarf, fand in jenem Conflicte Gelegenheit, die Macht der von ihm aufgestellten Grundsätze auch praktisch zu bewähren. Erwartet diese Seite von Cusa's Leben und Thätigkeit noch mannigfache Berichtigung, so hat dagegen sein wissenschaftliches Streben in letzter Zeit sich regerer Aufmerksamkeit und unparteiischen Lobes zu erfreuen gehabt. Während Düx und Scharpff in ihren Lebensbeschreibungen (von jener des Letzteren ist leider nur der erste Band erschienen) uns den ganzen Mann in der Fülle und Allseitigkeit seines grossartigen Wesens zu schildern unternahmen, haben Clemens in seiner Abhandlung: Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa und erst ganz neuerlich Ritter im 9. Bande seiner Geschichte der Philosophie ein tieferes Verständniss der Cusa'schen Philosophie uns zu eröffnen sich bemüht. Man muss ihre gründlichen Darstellungen mit den Quellen selbst und den Abrissen, welche frühere Geschichtsschreiber der Philosophie von Cusa's Lehre gegeben haben, vergleichen, um recht deutlich die Oberflächlichkeit wahrzunehmen, mit welcher selbst so gefeierte Historiker wie Buhle und Tennemann in Bezug auf Cusa zu Werke gegangen sind. Clemens hat durch Zusammenstellung der beiden Letzteren nachgewiesen, sowohl dass der Erstere Cusa's Lehre gänzlich missverstanden, als dass der Letztere dem Ersteren getreulich fast bis auf die Worte nachgeschrieben hat. Von den neuesten Darstellern hat Carrière in seiner Geschichte der Weltanschauung im Reformationszeitalter dem seltenen Tiefsinne des deutschen Cardinals Gerechtigkeit widerfahren lassen. Er und Clemens weisen darauf hin, dass namentlich ein Verständniss des genial-dunklen Giordano Bruno ohne das vorausgegangene der Cusanischen Philosophie nicht gewonnen werden könne.

Bruno, der den Cardinal selbst einen „göttlichen Mann“ nennt, ist vor allem ein treuer Anhänger und Schüler des Cusaners.

Wenn wir nach so trefflichen und theilweise erschöpfenden Vorarbeiten es dennoch unternehmen, ein neues Bild der Philosophie Cusa's zu entwerfen, so bestimmt uns besonders der Umstand hiezu, dass, wenn wir Clemens abrechnen, noch Niemand die innige Beziehung hervorgehoben hat, welche zwischen des Cusaners und eines Mannes Ansichten stattfindet, dessen Bild, von Guhrauer's Meisterhand entworfen, eine treffende Parallele zu dem vielseitigen Charakter des Cardinals darbietet, wie derselbe den Lesern seiner Werke und der Scharpff'schen und Düx'schen Lebensbeschreibung entgegentritt. Grossartiges Umfassen und hohe Klarheit des Denkens, Erhabenheit über Parteistandpuncte, stetes Streben nach Einigung, unablässiges Suchen nach dem Wahren und bereite Geneigtheit, dasselbe in jeder Form und Hülle anzuerkennen, sind Charakterzüge, die uns, hier wie dort, bei Leibnitz wie bei Cusa begegnen. Wie der „Reformator vor der Reformation,“ wie ihn Naumann nennt, in seinem Dialogus de pace fidei die Bekenntnisse aller Religionsparteien auf einen gemeinsamen Inhalt als verschiedenfarbige Strahlen eines Lichtes zurückzuführen strebt, wie er anfangs als geistiger Beherrscher des Concils, dann als Legat des Papstes und Cardinal selbst die Reformbestrebungen der Kirche der von ihm höher geachteten Einigung der getrennten Kirchen des Abend- und des Morgenlandes zu opfern kein Bedenken trägt, so sehen wir auch Leibnitz einen grossen Theil seines Lebens hindurch von irenischen Bestrebungen in Anspruch genommen, die er erst der protestantischen und katholischen, dann der Versöhnung beider protestantischen Confessionen widmet. Wie er ist ferner der Cardinal ein Vertheidiger des ewigen Friedens, auf kirchlichem wie staatlichem Gebiete. „Durch Vereinigung weniger Weisen,“ sagt er in der obenerwähnten Schrift, „mit richtiger und hinreichender Kenntniss aller dieser in der Welt herrschenden Religionsverschiedenheiten ausgerüsteten Männer könnte gar leicht eine allgemeine Uebereinstimmung ausfindig gemacht und vermöge derselben ein immerwährender Friede oder dauerhafte Einigkeit in der Religion bewirkt und festgestellt werden.“ (Reichard's Übersetzung.) In dieser merkwürdigen Schrift lässt der Cardinal Abgesandte aller Religionsparteien „die auf Erden gewaffnet

gegen einander zu Felde ziehen, und deren Schwächere von den Mächtigeren gezwungen werden, entweder ihre alte und seit undenklichen Zeiten beobachtete Religion zu verleugnen und abzuschwören, oder sich das Leben nehmen zu lassen," vor die Versammlung der Heiligen hintreten und Klage führen, dass Gott, der die Wahrheit allen Völkern ins Herz gepflanzt habe, durch deren Mannigfaltigkeit den Grund zur Misshelligkeit und zum Streite in dieselben gelegt habe. „Lass geschehen", spricht der Aelteste der Gesandten, „dass so wie Du ein Einiger bist, auch nur Eine Religion und Ein Gottesdienst auf Erden Platz greife." Auf des menschgewordenen Logos Vorbitte beruft hierauf der König des Himmels eine Versammlung der Weisesten aller Völker zu Jerusalem; Juden, Türken und Tataren, Griechen, Araber und Italiener geben ihre Stimmen ab, und das Ende ist, sie alle bekennen sich zu einer und derselben Wahrheit. „Non est," heisst es dort, „nisi una religio in rituum varietate; licet appareat diversitas dictionis, est tamen una in — sententia." Ein Wort sehr kühn für seine, ein kühnes für alle Zeiten.

Die Parallele lässt sich noch weiter führen. Wie in dem deutschen Cardinal sich im seltenen Vereine der Theolog, der Denker und der Mathematiker begegnen, so bricht in dem Weisen des siebzehnten Jahrhunderts das Genie sich auf den gleichen Gebieten schöpferische Bahnen. Wie es beinahe keine wissenschaftliche Bestrebung der Neuzeit gibt, mag sie dem philosophischen, theologischen, mathematischen oder naturwissenschaftlichen Felde angehören, deren Spur und Ahnung nicht schon in den Werken Leibnitzens angetroffen würde, so steht auch der scharfsinnige Cardinal von St. Peter in vinculis zu Rom als ein Mann da, in dessen Geist die glänzendsten Entdeckungen der Nachwelt wie im Keime schlummerten. Eine der ersten Zierden unserer Zeit, Ehrenberg, hat Leibnitzen das gewichtige Zeugniss ausgestellt, dass seine Monadenlehre den Entdeckungen der Welt des kleinsten Lebens wesentlich den Weg gebahnt habe. Ein nicht weniger ehrenvolles Zeugniss gab (in der 2. Abtheilung des III. Bandes seines Kosmos) Alexander von Humboldt unserem Nicolaus von Cusa. Wenn es auch irrig ist, wie man anfänglich glaubte, dass Nicolaus von Cusa das Copernikanische Weltsystem zuerst aufgestellt und dieser es von

ihm entlehnt habe, so ist doch so viel gewiss, dass er zuerst die Bewegung der Erde gelehrt habe. Merkwürdiger noch ist es, dass der Cardinal, wie Clemens sehr richtig bemerkt, beinahe „divinatorisch“ diejenige Construction des dunklen Sonnenkörpers und jener drei theils feurigen, theils atmosphärischen Umhüllungen geahnt hat, welche Arago 1845 zuerst ausgesprochen und die neuerlichen Sonnenfinsternissbeobachtungen als die wahrscheinlichste bewährt haben. Mit Recht sagt Ritter von unserem Nicolaus, treffend auf dessen Geburt im Jahre 1401 anspielend: „Gleich im ersten Jahre des 15. Jahrhunderts ist ein Kind geboren worden, dessen Leben und Wirken, wie es in Wendepuncten der Geschichte zu geschehen pflegt, als die Vorbedeutung fast alles dessen angesehen werden kann, was die folgenden Jahrhunderte bringen sollten. Philologische Erneuerung aller Philosopheme und Theosophie, Reform der Kirche und Wiederherstellung des Katholicismus, mathematische und physikalische Bestrebungen, alles das finden wir in ihm vereinigt. Nicolaus Cusanus steht noch auf der Scheide des Mittelalters und der neuen Zeit; aber seine Hoffnungen und seine Wirksamkeit sind der letzteren zugewendet.“ (IX, S. 141.)

Jedoch nicht nur in Charakterzügen und äusserlichen Aehnlichkeiten erinnert Cusanus an Leibnitz; viel auffallender und das Interesse des denkenden Betrachters der Geschichte der Philosophie lebhafter anregend ist die Uebereinstimmung beider in sehr wesentlichen Grundlagen ihrer Lehre, auf welche wir hier die Aufmerksamkeit lenken wollen.

Des Cusaners Philosophie ist ein Wissen des Nichtwissens in echt sokratischer Weise, eine docta ignorantia. Auf der Rückfahrt von Konstantinopel, erzählt er, wo er nicht vergebens versucht die Union der morgen- und abendländischen Kirche zu Stande zu bringen, sei ihm nach langem fruchtlosen Nachdenken das Räthselwort aufgegangen. Es gibt eine Wahrheit, eine volle ganze Wahrheit, welche die Auflösung aller Gegensätze und die desshalb (in neuplatonischer Weise) weder das Grösste noch das Kleinste, oder vielmehr beides zugleich, die schlechthin Eins und ewig ist. Dieses Eine ist Gott, das Unendliche, Schrankenlose, das Grösste, welches ohne Schranken Alles umfasst, und eben desshalb auch das Kleinste, weil ihm nichts fehlen darf, die absolute Wahrheit, welche wir

suchen. Er ist die absolute Möglichkeit, aber zugleich auch, da diese sich nicht selbst zur Wirklichkeit bringen kann, die absolute Wirklichkeit, er ist das Können, welches ist (posse est), das possest, wie der barbarische Titel einer der wichtigsten metaphysischen Schriften Cusa's lautet. Keine Kategorie drückt ihn aus; er ist weder das Sein noch das Nichtsein, weder das Unendliche noch das Endliche, weder die höchste Intelligenz allein, noch das Intelligible, denn dieses alles setzt Gegensätze voraus. Wäre Gott das Sein, so wäre er dies nur im Gegensatz gegen das Nichtsein; wäre er unendlich, so wäre er dies nur im Gegensatz gegen das Endliche; er ist aber was er ist ohne allen Gegensatz, denn er ist schrankenlos und die Einheit aller Gegensätze. Von ihm muss alles bejaht und alles verneint werden; er ist als Princip aller Dinge alles und zugleich nichts von allem, weil er keine von den Einschränkungen an sich trägt, durch welche ein Etwas zum besonderen Etwas wird.

Es folgt daraus, dass wir von Gott uns keinen Begriff machen können, denn jeder Begriff ist Einschränkung seines Wesens; dass ferner alle Bestimmungen, die wir von demselben kennen, nur negativ sind, dass Gott nur durch ein „Nichtwissen“ erkannt wird.

Diese Ansichten verrathen deutlich Cusa's Bekanntschaft mit dem Neuplatonismus, dem er doch, wie wir sehen werden, alsobald untreu wird. Als Princip alles Könnens sowohl als alles Seins kann Gott kein anderes Princip neben sich haben. Die Welt der Geschöpfe, die von der Gottheit so weit abstehen wie das Sichtbare vom Unsichtbaren kann nur aus ihm und durch ihn sein. In ihm ist die Möglichkeit und Wirklichkeit der Dinge vereint. Die Möglichkeit aber ist die erste Materie (der Urstoff) der Dinge. Daher ist die Welt der Materie nach ewig: nam quia mundus potuit creari, semper fuit ipsius essendi possibilitas, sed essendi possibilitas in sensibilibus materia dicitur. Fuit igitur semper materia; et quia nunquam creata, igitur increata, quare principium aeternum. (Dial. de possest. fol. 178, a. I. vol. Par. Ausgabe.) Nur die sinnliche Materie, welche in der Welt ist, ist geschaffen; die höhere, die Möglichkeit aller Dinge, welche in Gott ist, ist ewig. Daher ändert sich Gott nicht, auch dann nicht, wenn er die Welt schafft, denn die Möglichkeit der Dinge ist mit ihrer Wirklich-

keit Eins. Er verändert sich auch nicht, indem er sie regiert, denn die ewige Vorsehung, mit welcher er alles beherrscht, bleibt immer dieselbe: „sive enim fecerimus aliquid, sive eius oppositum aut nihil, totum in dei providentia implicitum fuit; nihil igitur nisi secundum dei providentiam eveniet.“ (De docta ign. l. I, c. XXII, fol. IX, b.)

Ist die Gottheit das Princip aller Dinge, ist sie ferner das allein Schrankenlose, Unendliche, die wahre Einheit, welche zugleich weder grösser noch kleiner werden kann, so folgt, dass alle Dinge ihre letzten Gründe in ihr haben, und dass alle nur durch Grade, die zwischen den äussersten Gliedern des Gegensatzes liegen, also durch Einschränkung des Schranken-, Begrenzung des Grenzenlosen, Verendlichung des Unendlichen entstehen können. Gott das schlechthin Selbige, das Seiende, Eine, Unendliche, die Form aller Formen steigt zu dem Nichtselbigen, Nichteinen, zur Vielheit, die nur ist, sofern sie an der Einheit Theil hat, hernieder, und so entsteht die Mehrheit der Formen, deren jede auf andere Weise Theil an dem Selbigen hat. Die Ordnung und Harmonie, die in der Vielheit und Mannigfaltigkeit dieser Formen herrscht, deutet übereinstimmend darauf hin, dass deren jede an dem wahren Sein, an der zu Grunde liegenden Einheit Theil hat, und diese Uebereinstimmung ist die Verähnlichung des Vielen mit dem Einen. So ist der Welt als *κόσμος*, als geordnete mannigfaltige Darstellung des unerreichbar Selbigen. Jede Form ist sich selber gleich und von jeder andern verschieden; jede aber stellt auf besondere Weise das Abbild der höchsten Form dar, und in ihrer unerreichbaren Mannigfaltigkeit spiegelt sich die Unerreichbarkeit der absoluten Form. So verhält sich vergleichungsweise Gott als die unendliche Form zu den Formen der endlichen Dinge, wie sich das durch keine Farbe erreichbare reine Licht zu den in den Farben mitgetheilten Lichtern verhält. (De dato patris lum. I. fol. 194, a.)

So ist die Welt das Bild Gottes, in welchem wir wie in einem Buche geistig die Gedanken der Gottheit lesen sollen. „Wie das Sein der Hand ihr wahreres Sein hat in der Seele als in der Hand, weil die Seele das Leben und die todte Hand keine Hand mehr ist, und der ganze Körper das wahrere Sein seiner Glieder, ebenso verhält sich das Universum zu Gott, von dem Einzigen abgesehen, dass Gott nicht die Seele der Welt ist.“

(Dial. de possest. fol. 175, b.) Das wahre Sein der Welt ist daher in Gott, und nur dann haben wir das Sein eines Dinges vollkommen begriffen, wenn wir es im Zusammenhange mit dem höchsten Sein, mit dem Sein der Gottheit begriffen haben. Wie in der Zahl, welche die Einheit entfaltet, nichts gefunden wird als die Einheit, so wird in allem, was ist, nichts gefunden als das Grösste.

Das All dessen, was ist, ist alles, was Gott ist, denn es ist das Abbild Gottes, nur auf eingeschränkte, d. i. dem Wesen Gottes entgegengesetzte Weise. Was diesem unbedingt, kommt dem All auch, aber bedingt zu. Gott ist; das All auch; aber jener ohne, dieses mit Voraussetzung eines höheren Seins. Die Gottheit ist die absolute Grösse und Einheit ohne Vielheit; das All als eingeschränkte (contracta) Einheit, obwohl nur Eines, doch nicht ohne Vielheit. Die Gottheit schlechthin Eins, schlechthin unendlich, schlechthin einfach, schlechthin ewig; das All in seiner Einheit beschränkt durch seine Vielheit, in seiner Unendlichkeit durch die Endlichkeit, in seiner Einfachheit durch die Zusammensetzung, in seiner Ewigkeit durch die zeitliche Aufeinanderfolge. Wie Gott als der Unermessliche weder in der Sonne noch im Monde, wiewol in beiden das ist, was sie schlechthin gefasst sind; so ist auch das All weder in der Sonne noch im Monde, wiewohl es in beiden das ist, was sie auf eingeschränkte Weise sind. Ihrem absoluten Wesen nach ist die Sonne dasselbe, was der Mond ist, nämlich Gott, das absolute Wesen von allem; ihrem eingeschränkten (individuellen) Wesen nach ist sie dagegen etwas anderes als der Mond. Denn die Einschränkung (Besonderung) macht jedes Wesen zu dem, was es ist. Durch Einschränkung wird das All zum All und die einzelnen Dinge im All zu dem, was sie als einzelne sind. Das Universum als das Vollkommenste geht der natürlichen Ordnung der Dinge zufolge allem Uebrigen (minder Vollkommenen) vorher, damit jedes in jedem sein und jegliches alles in sich aufnehmen kann, damit es in ihm auf zusammengezogene Weise sei. Weil aber Gott auf eingeschränkte Weise im All und das All in allem ist, was heisst sagen, dass jegliches in jeglichem sei, anderes als dass Gott durch alles in allem sei und alles durch alles in Gott. Da nicht jegliches Ding wirklich alles sein konnte, weil sonst jegliches Gott gewesen wäre, darum

liess Gott alles in verschiedenen Abstufungen sein. Damit endlich alles sei, was es ist, weil es anders und besser nicht sein kann, liess Gott ferner auch jenes Sein, das ohne Nachtheil nicht zugleich sein konnte, ohne Schaden in zeitlicher Aufeinanderfolge sein. So ruht jegliches in jeglichem sicher aus, weil eine Seinsstufe nicht ohne die andere sein kann, wie unter den Gliedern des Körpers jegliches jeglichem dient, und alle in allen mitberührt werden. Wie die Hand im Fusse ist, weil der Mensch und seine lebendige Kraft in diesem sind, obgleich alles im Fusse als im Fusse, alles im Auge als im Auge ist, so ist Gott in allem und alle Dinge sind in Gott, obwohl ein jegliches in seiner besonderen Weise ist und Gott, sich immer gleich bleibend, in jeglichem Dinge auf dessen besondere Weise sich darstellt. (De doct. ign. l. II, c. V, fol. XVI, b.) So ist jegliches in jeglichem und Gott ist in allem; stellt jeder Theil das Ganze dar, erscheint Gott in der Welt und die Welt in jedem ihrer Theile auf eigenthümliche Weise. Wie zwischen Gott und der Welt Beziehungen stattfinden, vermöge deren Gott das uneingeschränkte All und das All die eingeschränkte Gottheit ist, so finden zwischen jedem Theile der Welt und dem ganzen Universum ähnliche statt, vermöge welcher jegliches im All das All selbst; dieses letztere in jeglichem auf verschiedene Weise und jegliches endlich auf verschiedene Weise im All ist. „Was ist also die Welt als des unsichtbaren Gottes sichtbare Erscheinung? Was Gott, als des Sichtbaren Unsichtbarkeit?“ (Dial. de possest. fol. 183, a.)

Wenn dergestalt das All in allem und in jeglichem auf verschiedene Weise ist, so folgt, dass es so viele Abbilder des Alls, deren jedes vom andern verschieden ist, geben muss, als es Einzeldinge (individua) gibt, in deren jeglichem sich das All nach seiner Weise offenbart. Es folgt ebenso daraus, dass nicht zwei Individuen einander vollkommen gleich sein können, weil in jedem sich das All, dessen eingeschränkte Darstellung es ist, auf eine von jedem andern sich unterscheidende Weise sich darstellen muss. Denn, da das All nur in eingeschränkter endlicher Weise ist, so muss jegliches in selbem zwischen den beiden Endpuncten der Einschränkung, dem Grössten und dem Kleinsten, liegen, welche in der Gottheit in Eins zusammenfallen. Ueber jeden Grad der Einschränkung hinaus kann es in Gedanken einen grösseren oder kleineren geben, aber nicht in

Wirklichkeit. Hier muss es sowohl ein der That nach seiner Kleinheit wegen Untheilbares, Atome geben, als in der Menge eine bestimmte Zahl, das All. Für jede Gattung, jede Art, jedes Einzelding kann es höhere und niedere in Gedanken, in Wirklichkeit aber muss es unterste Gattungen, unterste Arten und Individuen geben, unterhalb welchen andere wohl denkbar aber nicht wirklich sind. Nichts ist im Weltall, das sich nicht einer besonderen Eigenthümlichkeit, die sonst an keinem andern wiederzufinden ist, erfreute, und in keinem Einzelding stimmen die es dazu machenden Gründe (principia individuantia) in gleich harmonischen Verhältnissen wie in irgend einem anderen zusammen, damit jegliches durch sich selbst Eines sei und vollkommen in seiner Weise. (De doct. ign. l. III, c. 1, fol. XXIV, b.)

Aus dem Lehrsatz, dass das All in jeglichem auf seine Weise sei, folgt endlich noch, dass auch jegliches das All nur auf seine Weise verstehen und einsehen kann, dass es nichts zu erkennen vermag, was nicht schon in seinem eigenen Wesen vorgebildet liegt, und dass folglich das Einzelne nichts erkennt, was es nicht in eingeschränkter Weise selbst ist. Denn das All, das sich in Gattungen und Arten entfaltet, existirt nicht anders als in den Einzeldingen, denn die Arten sind nicht anders als in den Einzeldingen wirklich, und es kommt weder ihnen noch den Gattungen ein Sein ausserhalb der Dinge zu. Sie sind in den Dingen, wie das All in den Individuen. Jedes Individuum hat die Art und die Gattung auf eingeschränkte Weise in sich und die Allgemeinheiten, welche der Verstand als Gedankendinge durch Abstraction von der Aehnlichkeit der Dinge bildet, bestehen in ihm selbst schon auf eingeschränkte Weise, bevor er sie durch äussere Zeichen kundgethan hat. Was er auf diese Weise entfaltet, ist in ihm, ist seine eigene eingeschränkte Natur als Individuum, und er kann nichts entfalten, was nicht vorher in ihm präformirt gewesen wäre.

Cusanus zieht aus den angeführten Thesen die Folgerung, sowohl dass das gesammte Weltsystem ein auf das Vollkommenste gegliedertes, nach dem Principe der höchsten Harmonie und Zweckmässigkeit geordnetes Ganzes sei, in welchem jegliches auf jegliches und jegliches zum höchsten Endzweck zusammenwirkt und kein Glied ausserhalb seines Zusammenhanges mit dem Ganzen begriffen werden kann, als auch dass unsere eigene Erkenntniss der Wahrheit nur eine beschränkte

und unvollkommene, weil lediglich particularistische sein kann. „So hat Gott der Gebenedeite, sagt er, alles erschaffen, dass, während jegliches sein Dasein wie eine Art göttlichen Geschenkes zu erhalten sucht, es dies in Gemeinschaft mit allen andern thut; dass, wie der Fuss nicht sich allein, sondern dem Auge, den Händen, dem Leibe und dem ganzen Menschen dadurch schon dient, dass er zum Wandeln bestimmt ist, so dasselbe gilt von dem Auge, von den übrigen Gliedern, und gleichmässig von den Gliedern der Welt." (De doct. ign. l. II, c. XII, fol. XXII, a.) Das ganze All ist ein Organismus, in welchem jeder Theil gerade die Stelle einnimmt, welche er im Interesse des Ganzen einnehmen muss. Die Erkenntniss aber der Wahrheit kann unsererseits lediglich eine unvollkommene sein, weil sie nur von einem ausserhalb des Centrums gelegenen particularen Standpuncte ausgeht, weil zwar die Wahrheit in allem ist, in jedem aber auf eine andere Weise: „im Leib als Leib, im Menschen als Mensch, in der Seele als Seele, in der Vernunft als Vernunft." (De conject. l. 1, c. VI, fol. XLIII, a.) Einiges zwar vermögen wir wohl von der Wahrheit zu erkennen, aber nicht alles, und dieses Einige nur getrübt durch den individuellen Standpunct, den wir der objectiven Wahrheit des Alls gegenüber einnehmen. Um dieses letzteren willen haben Mehrere (z. B. Brucker und Tiedemann) dem Cusaner Skepticismus vorgeworfen.

Bei dem bisher Angeführten, — denn die weitere wesentlich die Durchführung des Trinitätsgrundsatzes betreffende Ausführung seiner Lehre, so wie die darauf basirte an Pythagoras erinnernde Zahlenmystik lassen wir, als zu unserem nächsten Zwecke nicht gehörig, bei Seite, — drängt sich jedem Kenner der Leibnitz'schen Weltanschauung die Betrachtung auf, dass die Hauptgrundzüge derselben bereits bei Cusa vorgebildet liegen. Wir begegnen den Monaden, wenn nicht dem Namen doch dem Wesen nach; dem Grundsatze durchgängiger Harmonie, vernünftiger Zweckmässigkeit und stetiger Wiederholung des Ganzen im kleinsten Theile; dem Grundsatze der Einerleiheit des Nichtzuunterscheidenden, dem strengen Idealismus der einzelnen Monas, vermöge dessen diese nichts zu erkennen vermag, was sie nicht bereits dem Keime nach in sich trägt, mit einem Worte, wir begegnen den Hauptsätzen der Monadologie in einer Fassung, welcher zu noch höherer Aehnlichkeit

mit der Leibnitz'schen Lehre nur ein Grad der Klarheit und Präcision zu mangeln scheint, welcher diese auszeichnet.

Auch Leibnitz geht von dem Grundsatze aus, dass die Reihe der Wirkungen nur aus einer Grundursache, welche nicht mehr Wirkung einer anderen ist, begriffen werden könne. Der letzte Grund der Dinge, sagt er (Monadol. §. 38) muss sich in einer nothwendigen Substanz vorfinden, in welcher sämmtliche Veränderungen als in ihrem Urquell formaliter ihren Grund haben, und diese ist es, welche wir Gott nennen. In dieser Substanz ist der zureichende Grund des Ganzen, und da dieses in allen seinen Theilen auf das engste verbunden ist, so gibt es nur einen solchen Grund, der einzig, nothwendig, allumfassend, und da er nichts ausser sich hat, das von ihm unabhängig wäre und selbst nur die Folge der Möglichkeit seines eigenen Wesens ist, auch keiner Grenzen fähig ist, daher wenn er überhaupt Realität besitzt, auch alle nur irgend mögliche Realität besitzen muss. Daher ist Gott allein absolut vollkommen (d'une perfection absolument infinie), schrankenlos; die Geschöpfe dagegen nur relativ vollkommen, in sofern sie an der Vollkommenheit Gottes Theil haben, und beschränkt, in sofern sie ihre eigene Natur an sich haben. Darin besteht ihr Unterschied von der Gottheit. (Monadol. §. 42.) Gott ist ferner „die Quelle nicht allein des Seins (existence), sondern auch des Wesens (essence)“ d. i. der Wirklichkeit sowohl als der Möglichkeit, so dass es ohne ihn „nichts Reelles in der Möglichkeit, nicht nur nichts Existirendes sondern auch nichts Mögliches gibt.“ (Ebend.)

Diese Ansicht entspricht genau der Grundlehre Cusa's. Er, wie Leibnitz (Monadol. §. 47), nennt die Gottheit die „ursprüngliche Einheit,“ die einfache ursprüngliche Substanz, deren Production nach Cusa alle einzelnen Dinge (das All), nach Leibnitz alle „abgeleitete oder geschaffene Monaden“ (kleinste Wirkliche, Atome bei Cusa) sind, die nach Cusa durch (nicht pantheistisch zu nehmende) Emanation, nach Leibnitz von Moment zu Moment durch beständige Ausstrahlungen (Fulguration) der Gottheit entstehen, deren Thätigkeit nach Cusa nur durch die „wesentlich eingeschränkte Natur der Dinge,“ nach Leibnitz durch die „wesentlich begrenzte Empfänglichkeit der Creatur“ beschränkt ist.

Die Ansicht Cusa's, dass die Eigenschaften, welche der

Gottheit unbedingt, den übrigen Dingen nur bedingt zukommen, und dass sonach die Einzeldinge Verähnlichungen der Gottheit seien, spricht Leibnitz in den Worten aus (Monadol. §. 48), dass die Eigenschaften der höchsten Erkenntniss und des vollkommensten Willens in Gott demjenigen entsprechen, was in den Geschöpfen das Subject und die Grundlage ausmacht, dem Vorstellungs- und Begehrungsvermögen. In ihm sind sie absolut, unendlich vollkommen, während sie in der geschaffenen Monas blosse Nachbildungen der seinigen nach Massgabe der jedesmaligen Vollkommenheitsstufe der Monas sind. Keine Monas daher drückt das gesammte Wesen der Gottheit aus, sonst „wäre sie Gott," sondern jede nach ihrer eigenen individuellen Natur und nach der Stelle, die sie im Weltganzen einnimmt.

Was da allein wahrhaft existirt, sind, nach Cusa, die Individuen, Atome, solche Wirkliche, kleiner als welche es keine gibt, nach Leibnitz, die Monaden, die einfachen Substanzen, die wahren Atome der Natur, die Elemente der Dinge. (Monadol. §. 3.) Wie nach Cusa nicht zwei Individuen einander völlig gleichen können, weil in jedem das All und das Wesen der Gottheit auf eigenthümliche Weise sich darstellt, so muss nach Leibnitz jede Monas verschieden sein von jeder anderen, denn „schon in der Natur gibt es nicht zwei Wesen, welche einander in allen Stücken völlig gleich und wo wir nicht im Stande wären, eine innere oder auf einer inneren Bestimmung ruhende Verschiedenheit zu gründen." Das berühmte principium identitatis indiscernibilium, worauf Leibnitz mit Recht so grosses Gewicht legte, weil dadurch allein die monadistische Grundansicht der alleinigen Existenz selbstständiger Individuen gerechtfertigt wird, ist daher im Grunde eine mit überraschender Schärfe ausgesprochene Entdeckung des Cusaners.

Die auffallendste, oft bis in die Worte herabreichende Uebereinstimmung aber finden wir in Folgendem. Nach des Cusaners Lehre ist Gott in allem und das All in jeglichem, aber auf verschiedene, d. i. in jeglichem auf seine Weise. Jeder Theil des Alls stellt das Ganze dar und steht mit allen übrigen Theilen desselben im genauesten Zusammenhang, so dass er an sich Beziehungen zu allen übrigen trägt, die keinem anderen Theile in eben derselben Weise zukommen. Clemens citirt hierzu als Parallelstelle bei Leibnitz dessen Aussprüche in

dem Cinquième écrit à M. Clarke 87, in Monadol. §. 62 und 65 (scheint ein Druckfehler zu sein und 56 lauten zu sollen) und in Nouv. syst. §. 14. Er hätte leicht noch andere Stellen anführen können, denn jene Ansicht Cusa's enthält Leibnitzens allenthalben und in allen möglichen Formen wiederkehrenden Lieblingsgedanken, dass jeder Theil des Universums ein Spiegel desselben sei. Zwischen sämmtlichen geschaffenen Dingen, heisst es, Monadol. §. 56, herrscht eine so innige Verknüpfung (liaison) und (vollkommene) Uebereinstimmung aller mit jedem einzelnen und jedes einzelnen mit allen anderen, dass jede einfache Substanz Beziehungen (rapports) an sich trägt, die ein Ausdruck aller übrigen (einfachen Substanzen) sind und folglich jede einzelne gleichsam als ein lebendiger immerwährender Spiegel des Universums erscheint. Wie derselbe Gegenstand von zahllosen Spiegeln in verschiedener Lage zurückgeworfen, in jedem derselben ein anderes Bild gewähren muss, wie „eine und dieselbe Stadt, von verschiedenen Seiten aus angesehen, immer als eine andere und gleichsam vervielfältigt erscheint," so kann es geschehen, dass es, wegen der unendlichen Mengo einfacher Substanzen, eben so viele verschiedene Welten zu geben scheint, die, genauer besehen, nichts anderes sind, als die mannigfaltigen Ansichten der einzigen von den verschiedenen Standpuncten der einzelnen Monaden aus angeschauten Welt. (Monadol. §. 57.) An einem anderen Orte (Leibnitz' Monadologie deutsch u. s. w. Wien 1847, S. 52) habe ich Leibnitzens Anschauung des Weltalls mit einem Mosaikbilde verglichen, darin jedes Steinchen eine durch seine Verhältnisse zum Ganzen und zu allen übrigen genau festgesetzte Stelle einnimmt und keine andere einnehmen darf, wenn die Harmonie des Ganzen im Totalbilde erreicht werden soll. Jedes Steinchen hat durch seine Lage bestimmte Beziehungen zu jedem anderen, so wie zum ganzen Bilde; eine vollkommene Intelligenz müsste daher im Stande sein, aus der Lage eines einzigen Theilchens sich die nothwendig dazu gehörige Lage aller übrigen und des ganzen Bildes zu erzeugen, ebenso, wie Diderot behauptete, aus der erhaltenen Fusszehe einer Venus deren ganze Statue reproduciren zu können. Jedes Steinchen drückt dergestalt das Ganze aus, aber jedes aus einem anderen Gesichtspunct, und um mit Leibnitz (in der oben citirten Stelle des Briefes an Clarke) zu reden, jede einfache Substanz ist vermöge ihrer Natur, so

zu sagen, une concentration et un miroir vivant de tout l'univers suivant son point de vue.

Die Art und Weise, wie jede Monas das Universum von ihrem Standpuncte aus wiederspiegelt, lässt uns noch tiefer in die Verwandtschaft zwischen Cusa's und Leibnitzens Ansichten hineinblicken. Des Cusaners Weltansicht kennt kein Leeres, die Leibnitz'sche ebenso wenig. Nach Nicolaus sind alle einzelnen Dinge die stetige Entfaltung des Alls, nach Leibnitz fliessen alle geschaffenen Substanzen in Gott, als ihrem Urquell, in Eins zusammen. So wie nach der Meinung unseres Cardinals jedes Einzelding seinem wahren Wesen nach, welches Gott ist, mit allen anderen Eins ist, so lässt Leibnitz jede Monas durch das ewige Band ihrer von der Gottheit angeordneten Beziehungen zu jeder anderen und zum ganzen Universum mit allen Theilen desselben in Verbindung stehen. Als Anordner des Alls und der darin befindlichen Dinge hat Gott bei der Stellung jeder einzelnen Monas von vorneherein auf die aller übrigen Rücksicht genommen. Weil der ganze Raum erfüllt ist, so wird jeder Theil im Raume „nicht nur von jenem Körper afficirt, der auf ihn wirkt, und empfindet gewissermassen mit, was diesem zustösst, sondern nimmt durch dessen Vermittelung auch an den Zuständen jener Körper Theil, die mit dem ersten, von dem er unmittelbar berührt wird, in Verbindung gerathen." Daraus nun folgt, dass „jeder Theil des Alls alles mit empfindet, was im gesammten Universum sich ereignet, und der Allsehende gleichsam in jeder einzelnen Monas liest, was in allen übrigen geschieht, geschah und geschehen wird." (Monadol. §. 61.) Zwar stellt zunächst jede Monas nur ihren eigenen Körper vor, aber „weil dieser Körper durch seinen Zusammenhang mit der den Raum ausfüllenden Materie auch mit dem ganzen Universum in Verbindung steht, so stellt die Seele, indem sie ihren Leib vorstellt, das Universum selbst vor." (Monadol. §. 62.) Die Materie ist das Band aller Theile des Weltalls; jeder Theil derselben repräsentirt das All und „in den kleinsten Theilen der Materie lebt noch eine Welt von Geschöpfen." Jeder Theil „der Materie kann angesehen werden als ein Garten voll Pflanzen oder ein Teich voll Fische. Aber jeder Zweig der Pflanze, jedes Glied des Thieres, jeder Tropfen seiner Säfte ist noch ein solcher Garten und ein solcher Teich." (Monadol. §§. 65, 66, 67.) So ist alles Leben, Thätigkeit, Be-

wegung im Universum; das All ein Makro- und jeder einzelne Theil desselben ein Mikrokosmus, der das Abbild des Ganzen darstellt. Das ganze All ein einziger Organismus, darin jeder Theil des Theiles auch Theil des Ganzen ist, keiner ohne alle übrigen und das All nicht ohne alle, gleichwie Cusanus sie schildert, der die Platonische Behauptung gutheisst, die Welt gleiche einem thierischen Wesen, dessen Theile so zusammenhängen, dass keiner derselben von den übrigen abgesondert sein Dasein behaupten könne.

Der Gedanke liegt nahe, dem strengen Sichentfalten des Alls im Einzelnen und des Einzelnen im All bei Leibnitz wie bei Cusa eine pantheistische Grundansicht unterzulegen. Aber abgesehen davon, dass so Leibnitz wie Cusa aufs Schärfste den Gegensatz der Welt als des Alls des Bewirkten zu der Gottheit als letzter wirkender Ursache festhalten, liegt in der beiden gemeinsamen Behauptung des Alls als einer Summe selbstständiger Individualwesen, die als solche das allein wahrhaft Wirkliche ausmachen, der sicherste Gegenbeweis gegen jede monistische Zumuthung. Der Pantheismus als solcher kennt keine wahre Vielheit der Einzelwesen, sondern nur eine wahre Einheit der Grundursache mit dem Schein der Vielheit des Bewirkten; der Individualismus dagegen eine wahre Vielheit in der Wirkung mit einer wahren Einheit in der Ursache. Znrückführung des vielfachen Scheines auf ein vielfaches Sein und des letzteren als eines abhängigen auf ein letztes unabhängiges unbedingtes Sein, von dem als bedingtes jedes andere abhängt, ist das Schlagwort des Cusanischen Individualismus, wie des Leibnitz'schen Monadismus. Beiden ist die wahre metaphysische Grundlage der Welt eine unbestimmte Mehrheit allein wahrhaft existirender Einzelwesen, deren jedes von jedem anderen verschieden, und jedes auf jedes andere bezogen und deren jedes in seiner Weise ein Abbild des Ganzen ist, das in seiner Gesammtheit die entfaltete Vielheit der unentfalteten Einheit, die in unendlich vielen Gradabstufungen entwickelte Schöpfung der allumfassenden, alles in sich beschliessenden und aus sich entwickelnden unendlichen Schöpferkraft darstellt.

Im Vorstehenden ist dargethan, dass die Ansichten beider Denker über das objective Sein der Welt im Wesentlichen mit einander übereinstimmen. Es erübrigt noch, die Aehnlichkeit ihrer Lehren in dem Puncte zu berühren, wie die Seele von

ihrem subjectiven Standpunct zur Erkenntniss der Aussenwelt gelange. Da das All in jeglichem nur auf seine Weise, da das Universum in jeder Monas nur von ihrem individuellen Gesichtspuncte aus sich spiegelt, so kann auch das Erkennen jedes Einzelnen nothwendig nur ein subjectives, auf seine eigene individuelle Natur eingeschränktes werden und bleiben. Der Verstand, sagt Nicolaus, kann nichts verstehen, was er nicht in eingeschränkter Weise selbst ist, denn alles was ist, ist in ihm, aber, seiner individuellen Natur nach, in eingeschränkter Weise. So fasst die Seele, indem sie die Welt fasst, eigentlich nur sich selbst; unser gesammtes Denken und Forschen bleibt in der Seele und ihrem Gedankenkreise beschlossen; sie ist das Bekannte (Innere), durch welches wir das Unbekannte (Aeussere) messen, um zu dessen Verständniss zu gelangen. Ueber uns kommen wir so wenig hinaus, als wir uns anders machen können, als wir sind; unser Trost muss darin bestehen, dass wir alles sind, was ist, wenn auch beschränkt und innerhalb besonderer, uns allein eigenthümlicher Grenzen. Nur durch Analogie zu dem, was in uns ist, erkennen wir die Welt, welche ausser uns ist. Sinne und Verstand lehren uns das Aeussere, aber nur vermuthungsweise kennen. Nicht einmal den Gedanken eines Anderen vermögen wir genau in uns wiederzugeben, sondern nur meinungsweise zu vermuthen. Alle unsere Gedanken sind „Conjecturen," wahrscheinliche Voraussetzungen, in denen wir das Fremde durch das Eigene annäherungsweise zu messen uns bemühen. Eine Gedankenwelt besitzen und schaffen wir, wie Gott die wirkliche Welt; aber nur in dem Grade nähert unser Gedanke sich dem Gegenstand, in dem unser Sein sich dem Sein der Gottheit verähnlicht. Was der Mensch immer wahrnehmen mag, das stellt sich ihm menschlich dar, in sein eigenes Wesen, in seine Form gekleidet, die Erkenntniss ist lediglich subjectiv und hat in Bezug auf die Aussenwelt blosse Wahrscheinlichkeit.

Des Cusaners Erkenntnisstheorie stellt nach Obigem einen vollständigen Idealismus dar, der dem Skepticismus die Hand reicht. Zwar ist Gott, die absolute Wahrheit, in allem, aber in jeglichem durch dessen subjective Besonderheit getrübt. Jeder weiss und erkennt nur, was in ihm, nicht was an sich ist, oder vielmehr, er erkennt das an sich der Dinge nur in sich, im subjectiv beschränkten Reflex. Die ganze

Wahrheit ist dem Einzelnen, der nur ein Bruchtheil hat, unerreichbar; das eine ewige Licht erscheint in Jeglichem nach dessen Individualität in besonderen Farben gebrochen; das Erkennen eines Jeden ist schlechthin subjectiv; die Gesammtmenge der erkennenden Einzelwesen ist eine Menge in sich abgeschlossener Gedankenkreise, deren einer dem anderen nicht anders als mittelst Vermuthungen zugänglich ist, und deren jeder der absoluten Wahrheit, welche Gott ist, gegenüber nur wie eine Masse persönlicher Meinungen in mehr oder minder fest begründeter Weise sich verhält.

Auch Leibnitzens Monas ist ein solcher „aparter" Idealismus, eine in sich beschlossene Gedankenwelt, deren Erkenntniss über den eigenen Ideenkreis nicht hinausgehen kann und nichts anderes denkt, als was in ihr selbst ihrer Eigennatur nach bereits vorgebildet ruht. Denn von aussen kann nichts in die Monas hineintreten — die Monaden haben keine Fenster, durch welche etwas in dieselben ein- oder aus ihnen herausgehen könnte — was in ihr ist, war von Ewigkeit in ihr, und was in ihr wird, konnte nur durch sie selbst, durch ihr eigenes immanentes Veränderungsgesetz werden. (Monadol. §. 11.) Alle Vorstellungen (perceptiones), welche die Monas besitzt, empfängt sie demnach ausschliesslich von innen her, aus ihrer eigenen vorstellenden und an die Schranken der eigenen Individualität gebundenen Natur; sie kann nur diese und keine anderen empfangen, weil ihre vorstellende Natur gerade diese und keine andere ist; sie kann daher, was sie erkennt, nicht frei, noch durch Aeusseres bestimmt, sondern einzig nur so erkennen, wie ihre eigene eingeschränkte Natur sie dasselbe zu erkennen zwingt, oder besser gesagt, sie erkennt was ist, nicht weil es ist, sondern sie stellt vor, was sie vorstellen muss, ohne Rücksicht, ob es ist, d. h. ob diesem Vorgestellten etwas ausserhalb ihrer selbst entspreche oder nicht.

Der Zweifel, ob dem kraft der inneren Natur der Monas von ihr Vorgestellten ausserhalb ihrer selbst Realität entspreche, liegt auf der Hand; treffend hat Bayle dagegen eingewandt, dass die Reihe der Vorstellungen auch dann noch in der Einzelmonas ablaufen müsste, wenn nur sie allein und nichts ausser ihr im Weltall vorhanden wäre. Nicht einmal vermuthungsweise, wie Nicolaus von Cusa zugibt, vermöchte eine Seele das Dasein, noch weniger die Gedanken der anderen zu errathen,

denn ihr eigener idealistischer Vorstellungskreis wäre von dem Dasein wie von den Gedanken jeder anderen völlig unabhängig.

Hier nun wendet Leibnitz plötzlich wie Cusa, auf einem entscheidenden Wendepuncte angelangt, von dem individuellsten Subjetivismus den Blick zurück auf die Einheit des Fundamentes, das aller Vielheit der Einzelwesen gleichmässig zu Grunde liegt. Obgleich jedes Einzelwesen der That nach nur dasjenige zu erkennen vermag, was es seiner Natur nach selbst ist, so vermag es doch alles zu erkennen, weil es selbst alles ist. Zwar erkennt, wie Nicolaus meint, der Verstand nur, was in ihm ist; aber die Natur jedes Einzelwesens ist alles zu sein, denn in jeglichem ist das All auf eingeschränkte Weise. So erkennt der Verstand, indem er sich erkennt, in Wahrheit das ganze Universum, deren zusammengezogenes Bild er, und die Gottheit selbst, deren Bild das Universum ist. Je mehr er sich von den Schranken befreit, die seine Stellung als eingeschränktes Bild des Ganzen ihm auferlegt, je mehr er vom Individuellen empor zum Höheren, Allgemeineren sich zu erheben vermag, desto mehr dringt er in die Erkenntniss des Wesens ein, das sein eigenes ist, und zugleich das Wesen jedes anderen im Universum, in das Wesen der Gottheit. Cusa's Lehre verlässt hier den sicheren Boden und streift in das Gebiet theosophischer Mystik über; Leibnitz aber, an dem strengen Idealismus der einzelnen Monas festhaltend, erweist nichts desto weniger, dass diesem Idealismus ein Reales, der geträumten Weltansicht eine wirkliche entsprechen muss, von welcher jene nur wie die perspectivische Ansicht von der wahren Grösse und Stellung des Gegenstandes sich unterscheidet. Denn jede Monas in ihre Isolirtheit ist ein lebender Spiegel des Universums; jede steht in Beziehung zu allen und alle zu ihr; jede trägt in Folge dessen solche Beziehungen zu anderen an sich, aus welchen eine vollkommene Intelligenz diese sämmtlich zu ergänzen vermöchte. Diese Beziehungen (rapports) sind Bestimmungen der Monas und machen jene individuelle Natur aus, die jede Monas als solche und keine andere in derselben Art besitzt, und aus welcher dieselbe, da sie Bezüge auf das ganze Universum enthält, sobald sie sich ihrer bewusst wird, des gesammten Universums wie der Gottheit aus ihren Beziehungen zu diesen von ihrem besonderen Standpuncte aus sich bewusst zu werden vermag.

Dass sie ihrer und dadurch der Welt und Gottes sich be-

wusst wird, ist das Werk des gemeinschaftlichen Urquells aller Monaden, ihrer inneren Veränderungen und äusseren Verhältnisse, Gottes. Er hat von Anbeginn an unter allen möglichen Welten die beste erkannt, gewollt und demgemäss geschaffen. In dieser müssen nothwendig die inneren Veränderungen aller Monaden, die kraft ihrer immanenten Veränderungsprincipe in Ewigkeit erfolgen, den Verhältnissen gemäss bestimmt sein, in welchen jede Monas zu allen übrigen steht, da sie von dieser selbst im Ablaufe der Zeit wegen der Abwesenheit transienter Wirkungen zwischen Monaden nicht bestimmt werden können. Die inneren Vorgänge aber, d. i. der Vorstellungskreis der einzelnen Monas ist das Abbild der äusseren Verhältnisse, in welchen sie steht; indem die Seele jener sich bewusst wird, wird sie es sich dieser. Auf diesem Wege gewinnt das Erkenntnissvermögen jeder einzelnen Monas allmählich die Ueberzeugung, dass sein individuelles Bild der Welt auch das Bild der wirklichen Welt, seine subjective Vorstellung des Seins auch das wahre Abbild des objectiven Seins sei. Das Bindeglied, das Vorstellung und Gegenstand (subjectiven Gedankenkreis und objectives Universum) von Ewigkeit in Harmonie gebracht hat und erhält, ist Gott, der Urquell alles Seins und alles Vorstellens, der uns unmöglich kann täuschen wollen.

Wie nach Cusa das All in jeglichem ist, und darum jeder, der s i c h erkennt, in sich das All, nur in eingeschränkter Weise und durch das All Gott gewahrt, so herrscht nach Leibnitzens Worten prästabilirte Harmonie zwischen den von Gott eingepflanzten Vorstellungs- (Perceptions-) Reihen der einzelnen Monaden und ihren von Gott angeordneten äusseren Verhältnissen. Wie jene diesen, so müssen diese jenen von Ewigkeit her und für alle Zeit entsprechen. Das Erkennen jeder Monas, wenn es auch zunächst sich nur auf ihren eigenen Inhalt erstreckt, dehnt sich eben dadurch auf alles aus, was überhaupt erkannt werden kann, und zu welchem die Monas in äusserlichen Beziehungen steht, d. i. auf das gesammte Universum.

Dergestalt finden Cusa und Leibnitz aus dem schroff abgesperrten Idealismus der einzelnen Wesen durch Vermittelung der Gottheit den Ausweg zur adäquaten Erkenntniss des Objectiven. Zwar nimmt ein jedes nur von seinem individuellen Standpunct die Wahrheit wahr, aber jegliches nimmt die g a n z e Wahrheit wahr. Das ganze All ist ein Spiegel Gottes und jedes

kleinste Theilchen desselben das Universum im Kleinen. In jedem einzelnen erkennenden Subject wiederholt sich als dessen Vorstellungsinhalt, was ausserhalb desselben den realen Gehalt des Weltalls ausmacht. Wie die Gottheit die Welt real aus sich formt und schafft, so schafft rückwärts das vorstellende Subject dieselbe ideal im Inhalt seines Denkens. Alles Bilden und Vorstellen des Subjectes ist nur ein Entdecken des von der Gottheit in sein Inneres gepflanzten Wissensschatzes. Die Gottheit aber ist wie der letzte Urgrund alles Seins, so der Urgrund sämmtlichen Vorstellens. Die Harmonie zwischen beiden ist ihr Werk, mag sie nun, wie Cusanus mit mystischem Anflug lehrt, daher rühren, dass ihr Wesen in allem und jegliches in jeglichem sei, oder wie Leibnitz in grossartig mechanistischer Ausdrucksweise sagt, daher, weil „Gott von Anbeginn der Dinge her jede von je zwei Substanzen so eingerichtet hat, dass sie zufolge ihrer innewohnenden, zugleich mit ihrem Dasein empfangenen Gesetze beständig mit der anderen dergestalt übereinstimmt, als gäbe es eine wechselseitige wahrhafte Einwirkung zwischen beiden, oder als hätte die Gottheit unausgesetzt ihre Hand im Spiel". (II. Eclaircissem. à M. Foucher. O. o. ed. Erdm. p. 134.)

Das Vorstehende wird genügen, die innere Verwandtschaft Cusanischer und Leibnitz'scher Weltanschauung in den Grundzügen darzuthun und den Ausspruch zu rechtfertigen, dass Nicolaus von Cusa wahrhaft als geistiger Vorläufer Leibnitzens dürfe angesehen werden. Schwerer wird es zu sagen, ob die innere Verwandtschaft der Lehre ohne äussere Belege uns das Recht gebe, auf eine stattgehabte Entlehnung gewisser Lehrsätze aus des Cusaners Werken, ja auch nur auf eine tiefer gehende Kenntnissnahme der letzteren von Seite Leibnitzens zu schliessen. Es ist längst anerkannt, dass Leibnitz Vieles seinen Vorgängern verdankte, und H. Ritter, dieser gründlichste Kenner der Geschichte der Philosophie, hat erst vor kurzem (Gött. Gel. Anz. Nr. 21 u. 22 v. 3. Febr. 1852) neuerdings mit Recht auf das Verhältniss hingewiesen, dass zwischen Leibnitzens und den Lehren des Thomas von Aquino herrscht. Von einer directen Beziehung Leibnitzens auf die Werke des Cardinals von Cues ist mir jedoch wenigstens nichts bekannt. In seinen philosophischen Schriften habe ich den Namen des Cardinals nicht angetroffen, wohl aber in seinen historischen. In dem Werke:

Scriptores Brunswicensia illustrantes berichtet Leibnitz von unserem Cusa zwar nicht als Philosophen, wohl aber als Reformator der Klöster und päpstlichen Legaten.

Nichts desto weniger ist es wahrscheinlich, dass ihm der Inhalt Cusan'scher Lehre, wenn auch vielleicht aus zweiter Hand, nicht fremd geblieben sei. Clemens hat dargethan, dass der Hauptkern der Schriften und Lehre des Giordano Bruno, aus dem wieder Spätere, wie Vanini und Campanella, schöpften, aus den Werken des Nicolaus Cusanus genommen sei. Ersteren hat aber Leibnitz nicht nur gekannt, sondern auch häufig im Munde geführt, und Carrière hat auf die Aehnlichkeit der Philosophien beider mit Erfolg hingewiesen. Der Punct, den er dabei als entscheidend hervorhebt, „dass Gott als Einheit sich offenbart in einem System unendlicher Einheiten, die nicht qualitätslose Atome, sondern von so unendlicher Lebensfülle sind, dass alles in allem ist," gehört unserem Cusanus an. So haben wir denn, wenn keinen directen, doch einen indirecten Beweis, dass die grossartige Weltansicht des Cardinals nicht ohne nachhaltigen Einfluss auf seinen um dritthalb Jahrhunderte späteren, grösseren Landsmann geblieben sei, in dessen Geist sie sich geläutert durch das inzwischen zu höherer Stufe erhobene Studium der Mathematik und der Naturwissenschaft, für deren Anfänge er selbst so rüstig Bahn gebrochen, als stolzer architektonischer Prachtbau wiederholen sollte. Dem Geschichtschreiber aber, der den Spuren der Gedanken im Geistesleben nachgeht, wie ein anderer den Fussstapfen der Völker im äusseren Dasein, ist es ein erhebendes Schauspiel, zu gewahren, dass in dem wirren Gewoge einander drängender und aufhebender Ansichten die echte Perle der Wahrheit nicht untergeht, und wie an dem vom Grunde des Meeres trotz der Brandung aufschiessenden Corallenstock sich Ast um Ast ansetzt, so am Baume der Erkenntniss trotz zahllosen Irrthumes sich Blatt um Blatt im stillen continuirlichen Fortschreiten entwickelt.

Ueber

Leibnitzens Conceptualismus. *)

Es ist bekannt, dass Leibnitz Vieles den Scholastikern verdankt. Auch wenn darüber in seiner Lehre nicht die entschiedensten Beweise vorlägen, seine eigenen Worte würden laut genug dafür sprechen. Seine erste Abhandlung: de principio individui ruht fast einzig auf scholastischer Grundlage. In der Abhandlung, de stilo philosophico Nizolii stellt er ihnen ein glänzendes Zeugniss aus, indem er sich zugleich gegen diejenigen wendet, welche ungerechterweise die scholastische Philosophie herabsetzen wollen. „Nicht zu übergehen ist, heisst es (a. a. O. c. XXVII, Erdm. p. 68) die Unbilligkeit derjenigen, welche die Mängel jener (der scholastischen) Zeit so überhart rügen; wenn du damals gelebt hättest, würdest du anders urtheilen. Als sowohl die bürgerliche, wie die Geschichte der Philosophie unter Zwiespalt im Argen lag, als die besten Schriftsteller nur in den schlechtesten Uebersetzungen existirten, als beim Mangel der Buchdruckerkunst alles nur mit den grössten Kosten und Schwierigkeiten durch Abschriften sich verbreiten liess, und des Einen Ideen nur selten oder doch zu spät zu Anderer Kenntniss kamen, da war es kein Wunder oft und schwer zu irren, ja vielmehr es war eines, auch nur Mittelmässiges in der Wissenschaft und der wahren Philosophie zu leisten. Daher, so eine harte Aeusserung über jene Zeit hier meiner Feder entschlüpft, möchte ich sie mehr von dem bedauernswerthen Lose jener Zeiten als von der Menschen eigener Trägheit verstanden wissen. Jene vielmehr sind anzuklagen, die auch nach gefundenem Korn lieber sich von Eicheln nähren und aus Eigensinn mehr als aus Unkenntniss fehlen. Ich nehme keinen Anstand auszuspre-

*) Aus dem Aprilhefte des Jahrganges 1854 der Sitzungsber. der philos.-histor. Classe d. kais. Akad. d. Wissensch. zu Wien (XII. Bd, S. 551 ff.)

chen, dass die ältesten Scholastiker vielen Neueren weit voran sind, nicht nur an Scharfsinn, sondern an Gediegenheit (soliditate), Selbstbeschränkung und umsichtiger Enthaltsamkeit von nutzlosen Grübeleien: während manche der Modernen (hodierni) kaum im Stande etwas des Druckes Würdiges dem alten hinzuzufügen, dies eine thun, fremde Meinungen zu häufen, zahllose müssige (frivolas) Fragen auszusinnen, einen Satz in viele zu zersplittern, die Methode zu wechseln, Kunstausdrücke zu erfinden und wiederzufinden. Das ist der Weg, wie sie so viele und so dicke (grandės) Bände zusammenschreiben." Die ganze Stelle bietet, abgesehen von dem Werth, den sie für die richtige Schätzung der Scholastiker hat, hinreichenden Stoff zum Nachdenken und Vergleichen mit unserer Zeit dar. Vielleicht würde sich Leibnitz, wenn er heutzutag lebte, über Manche der Modernen oder noch vor kurzem modern Gewesenen kaum gelinder ausgedrückt haben. Sie dient ferner zum Beweise, wenn es noch eines solchen bedarf, dass ähnliche Epochen in der Geschichte der Philosophie wie in jeder andern sich wiederholen. Die Lage, in welcher sich Leibnitz der Philosophie seiner Zeit und der ungerechten Herabsetzung seiner scholastischen Vorgänger gegenüber befand, ist die nämliche, in der noch heutzutage eine unparteiische Würdigung entgegengesetzter Richtungen und die ungetrübte Betrachtung der philosophischen Lehren des Mittelalters sich befindet. Wie er es nöthig hatte, sich des Scharfsinns, der Gediegenheit und der Enthaltung von unnützen Spitzfindigkeiten bei den Scholastikern anzunehmen, so ist dieselbe Nothwendigkeit für unsere Zeit nicht blos in Bezug auf diese, sondern bei nahe in Bezug auf ihn selbst eingetreten, den pietätsvergessene Epigonen als „längst überwunden" in Schatten zu stellen zum Glück vergebens sich bemüht haben.

Wer immer an die Scholastiker anknüpfte, konnte sich der Nothwendigkeit nicht entziehen, in dem grössten Streite, der, innerhalb ihrer Schulen entzündet, das ganze Mittelalter und, ohne dass sie es weiss, die ganze Philosophie der Neuzeit beherrscht, für oder wider Partei zu nehmen. Es ist Vorurtheil, dass der Meinungskampf des Realismus und Nominalismus, der spitzfindige Streit über Realität oder blosse Nominalität der allgemeinen Begriffe durch die Fortschritte der neueren Philosophie seit dem letzten Aussterben des Mittelalters eine aus-

gemachte oder doch ausgelebte Sache sei. Freilich möchten sich heutzutage kaum Logiker finden, die, wie Wilhelm von Champeaux, ihre Gegner um logischer Streitigkeiten willen vor eine allgemeine Kirchenversammlung forderten oder wie Bernhard von Clairvaux um nominalistischer Lehrsätze willen als Ketzer verurtheilten. Scheinbar höhere Probleme der Wissenschaft haben die ausschliessliche Aufmerksamkeit der Denker auf sich gelenkt, die fast verachtete Logik hat der Alleinherrschaft der Metaphysik den lang besessenen Thron räumen müssen. Dennoch wäre man im Irrthum, glaubte man, dass jener logische Streit wahrhaft ausgetragen sei. Logik und Metaphysik sind in ihrer Entwicklung unzertrennlich verknüpft und der in einer Form endlich ruhende Streit ist in anderer stets von neuem hervorgebrochen. Kann, was allgemeine Begriffe seien, als bekannt und zugestanden vorausgesetzt werden, so erhebt sich sogleich der lebhafteste Zwiespalt, sobald das Verhältniss des Allgemeinen zum Besondern und die Realität oder blosse Idealität des erstern zum Gegenstand der Frage gemacht wird. Von Plato bis Hegel, von Aristoteles bis Herbart ist dies unauförlich Gegenstand der Forschung gewesen. Anfänglich naiv in die unmittelbare Anschauung der Aussendinge versenkt, erhob sich das Denken endlich zur Wahrnehmung des Einheitlichen im Mannigfaltigen, des Aehnlichen im Verschiedenen, d. i. zu der Erkenntniss, dass es Allgemeines, Begriffe gebe. Die Folge war, um mich des treffenden Ausdruckes Exner's zu bedienen, „Staunen, Bewunderung und weithin wirkende Irrthümer.“ (Ueber Nomin. und Realism. Prag, 1842, S. 6.) In diesen Worten charakterisirt sich zugleich und liegt begründet die weitere Entwickelung des Fragepunctes. Das „Staunen“ über das Allgemeine bewirkte bei Plato, dass er dessen Erkenntniss für nicht aus dieser Welt stammend ansah und wurde die Veranlassung, demselben eine höhere nicht blos logische, sondern metaphysische Bedeutung, ein Sein nicht bloss in der Gedankenwelt, sondern in einer höhern übersinnlichen beizulegen, aus welcher durch Präexistenz und Rückerinnerung sie der menschliche Geist in sein irdisches Dasein mit sich gebracht habe. So ward der allgemeine Begriff, der das Besondere, Individuelle unter sich befasst, dem Platoniker zur Idee, zum realen Urbild seiner sinnlichen individuellen Nachbilder und als solches selbst zu etwas von diesen gesondert und über ihnen Existirendem, das

Individuelle, Besondere aber zu einer Scheinexistenz, der nur insofern ein Sein zukommt, als sie an dem Sein der Idee, des realen Urbildes Theil hat. Nicht nur ein Sein ward dem Allgemeinen zugesprochen, sondern nur ihm das Sein, dem Besondern dagegen blosser Schein, der nur insofern ist, als das Allgemeine durch dasselbe hindurchblickt. So entsprang dem Allgemeinen statt des bloss logischen ein metaphysischer Werth. Statt ein Begriff, d. i. eine mehrere Gegenstände umfassende Vorstellung zu sein, ward dasselbe zum Stoff dieser Gegenstände selbst, das „Thier“ z. B. nicht bloss eine auf sämmtliche Thiere bezügliche Vorstellung, sondern das ausser diesen den einzelnen Thieren für sich existirende Thierurbild selbst, die Idee des Thiers, an deren bleibendem Sein theilnehmend die besondern Thierindividuen erst zu einem vorübergehenden Scheindasein gelangen.

Dem entgegen fand Aristoteles den Ursprung der Allgemeinbegriffe in der denkenden Vergleichung mehrerer Individuen und der im Denken des Betrachters erfolgenden Sonderung des Verschiedenen und Vereinigung und Heraushebung des Gleichartigen. Indem die übereinstimmenden Merkmale mehrerer in Eins gefasst werden, entsteht eine Vorstellung, welche, indem sie keines dieser Dinge einzeln, doch alle zusammen vorstellt und wenngleich auf keines ausschliesslich, doch auf eines so gut wie auf das andere und auf alle bezogen wird. Diese Vorstellung ist allgemein und ihr Ursprung subjectiv, weil sie der denkenden Betrachtung und Vergleichung mehrerer Dinge ihr Dasein verdankt, während die verglichenen Dinge selbst durch die Vergleichung keine Umwandlung, weder einen Vor- noch Nachtheil erfahren. Freilich wäre die Vergleichung ebensowenig wie die Heraushebung gleichartiger Merkmale möglich, wenn die Natur des Verglichenen nicht selbst eine Aehnlichkeit zeigte. Nur darum bildet sich durch Vergleichung mehrerer Thierindividuen die allgemeine Vorstellung eines Thiers durch Vereinigung aller gemeinsamen Merkmale, weil solche und zwar gleiche in jedem Thierindividuum vorhanden sind. So ist in jedem Thier Leben, Bewegung vereinigt, die darum als gemeinsame Merkmale die allgemeine Vorstellung des Thiers bilden; die Frage ist aber, ob sie nur dadurch, dass ein jedes am einen Leben überhaupt theilnimmt, oder dadurch, dass jedes sein eignes individuelles nur unter dem allgemeinen Begriff

des Lebens überhaupt als vorgestellter Gegenstand stehendes Leben hat, ihr Leben besitzen.

Der ganze Schwerpunct der Frage liegt hier offenbar in dem Verhältniss, in welchem der Begriff als zu seinem Gegenstande stehend betrachtet wird. Existirt der Begriff selbst metaphysisch als Idee vor und ausser seinen Gegenständen, so dass diese selbst nur durch ihn und sofern sie mit ihrem besondern Sein an seinem allgemeinen theilnehmen, Existenz besitzen, so ist der Begriff und seine Vielheit dem Wesen nach Eins, d. h. jedes der einzelnen Dinge ist nur so weit, als die Idee in ihm ist oder das Besondere ist nur so weit als es Allgemeines, Nicht-Besonderes ist. Wenn dagegen der Begriff, das Allgemeine nichts ist als die im Denken vollzogene Heraushebung und Zusammenfassung des Gemeinsamen mehrerer Dinge, so sind Begriff und seine Gegenstände nicht Eins, sondern diese sind für sich als Gegenstände und jener ist für sich als denkende Zusammenfassung des Gemeinsamen dieser Gegenstände. Im ersten Fall sind Logik und Metaphysik ein und dasselbe, denn das Wesen der Begriffe, das den Inhalt der Logik ausmacht, ist zugleich das Wesen der Dinge, das den Inhalt der Metaphysik bildet; im andern Fall sind beide verschieden, der Begriff ist verschieden von seinen Gegenständen, das Reich des Denkens ist ein anderes als das des Seins und die Verknüpfung zwischen beiden, wird nur dadurch hergestellt, dass der Begriff die Gegenstände vorstellt, sich auf sie bezieht. Für den ersten Fall ist der Begriff das Ding; im letztern denkt das Denken das Ding durch den Begriff. Die Frage, warum dieses Ding gerade durch diesen Begriff gedacht wird, erledigt sich im ersten Fall dadurch, weil das Ding selbst nichts anderes ist als der in seine Momente zerlegte Begriff. Im letztern Fall knüpft sich daran für jeden einzelnen Anlass eine eingehende Untersuchung, welche die Anwendbarkeit und Nichtanwendbarkeit des Begriffes prüft und entweder aus der Natur der gegebenen Bedingungen oder aus der Natur des Denkens oder aus der Natur des zu Denkenden selbst zu erweisen sucht.

Der Gegensatz beider Ansichten lässt sich durch die ganze Geschichte der Philosophie durchführen. Jenachdem sich der Blick in die Erfahrungswelt versenkte, oder über diese hinaus ins Gebiet des Unsinnlichen und Uebersinnlichen streifte, ergab sich die Antwort. Die Platonische Idee, die in der Sinnen-

welt der Individuen nur das Vergängliche, in dem sich selber stets gleichen Allgemeinen das Bleibende sah, entschied sich für die Realität des Allgemeinen, die Aristotelische Ansicht dagegen für die Realität des Besonderen. In den Schulen des Mittelalters trat das Allgemeine unter der Form der Gattung und Art, das Besondere unter jener der die Art und Gattung ausmachenden Individuen auf. Jenachdem sich die Denker zur Ansicht des Plato oder zu jener des Aristoteles neigten, schieden sich die Parteien, die den Namen der Realisten und Nominalisten auf die Nachwelt gebracht haben. Jene suchten mit Plato das Besondere aus dem Allgemeinen, die Individuen aus der Art, diese mit Aristoteles das Allgemeine aus dem Besondern, den Artbegriff aus den Individuen abzuleiten. Realismus und Nominalismus in der Logik gingen Hand in Hand mit Monismus und Individualismus in der Metaphysik. Wenn die Art die Materie der Individuen, die Gattung die der Arten, die höhere Gattung die der niedern und die höchste der S t o f f aller untergeordneten Gattungen, das ens generalissimum ist, liegt der logisch-metaphysische Monismus der alleinen Substanz offen da, mag diese nun Idee, Substanz, Urich, Absolutes oder logische Idee heissen. Das Individuum verschwindet in der Art, diese in der Gattung, die niedere in der höhern, a l l e in der höchsten Gattung. Jenes i s t nur wahrhaft insofern es Art, diese nur insofern sie Gattung, die niedere nur insofern sie höhere, alle Gattungen nur insofern sie höchste Gattung, ens generalissimum sind, mit einem Wort, alles ist Eins oder besser, nichts i s t ausser das E i n e, welches alles ist. Es ist dasselbe Princip, dem wir später unter den Namen Spinozismus, transcendentaler und absoluter Idealismus wieder begegnen. „Schelling und Hegel und alle, welche verwandte philosophische Gedanken hegen, sie sind entschiedene Realisten, wenngleich nicht in der alten Form.“ (Exner, a. a. O., S. 8.) Aber auch der Gegensatz fehlt nicht in der Geschichte der neueren Philosophie. Wenn die Individuen das wahrhaft Wirkliche sind, dann ist die Art nur eine Abstraction des Denkens, nicht ausser und neben ihnen Wirkliches. Dann sind jegliche Beziehungen der Individuen z u und a u f einander nur Geschöpfe des dieselben zusammenfassenden Denkens, Formen, in welchen dieses dieselbe erblickt, denen an den Individuen selbst nichts Reales entspricht. Ein r e a l e s Band der zur selben Art gehörigen Wesen mangelt gänzlich,

weil die Art selbst nur eine Form des zusammenfassenden Denkens ist und an sich für die dazu gehörigen Wesen eben so wenig bedeutet, wie die Zahl drei für drei Bäume, welche zusammenstehen ohne von einem Denken zusammengefasst zu werden. Herbart, in welchem der Individualismus in der Metaphysik seit Leibnitz zum erstenmal wieder siegreich hervorgetreten, ist ein eben so entschiedener Nominalist, wie nur je Roscelin einer gewesen. Alle Beziehungen zwischen den allein realen Individuen sind nur für den da, der sie betrachtet und zum Behuf der Ergänzung der in der Erfahrung gegebenen Widersprüche im Denken zusammenfasst. In Wahrheit sind die Individuen schlechthin beziehungslos, für sich, nicht für einander, und werden erst durch das ihnen selbst äusserliche Denken auf einander bezogen. Wenn der neue Realismus die höchste Allgemeinheit, die alle Unterschiede in sich schliesst, als höchste Einheit an die Spitze stellt, um durch fortgesetzte Specification alles Untergeordnete und Einzelne allmälig aus derselben „herauszuholen," beginnt der neue Nominalismus von der untersten Basis der atomistisch und beziehungslos existirenden Individuen, für deren wechselseitiges Bezogensein auf einander es kein Medium gibt als die ihnen selbst äusserlichen Formen des „zusammenfassenden Denkens." Wie das Individuum dort nur die Grenze der Arten, ist hier die Art selbst nur ein Gedanke des Individuums. Folgerichtig ist die Logik für jene Ansicht material (Dialektik), sich selbst fortbestimmendes reales System von Arten und Unterarten aus der obersten erfüllten Allgemeinheit, für diese rein formal, System der Formen, in welchen das betrachtende Denken des Subjects die getrennten Individuen beziehend zusammenfasst.

Dass bei beiden Parteien Einseitigkeit herrsche, lässt sich wohl auf den ersten Blick richtig voraussetzen. Zwischen absoluter Identification des Begriffs mit dem Dinge und ausdrücklicher Scheidung der Beziehungen zwischen den Dingen, die das subjective Denken hinzudenkt, und der an sich völlig beziehungslosen Individuen ist noch eine dritte Ansicht möglich. Indem sie einerseits die besonnene Scheidung des Begriffs von seinem Gegenstande festhält, bleibt sie andererseits entfernt, das Stattfinden realer Beziehungen zwischen und an den Individuen zu leugnen und deren Zusammen- oder Nichtzusammengehörigkeit, ihr Nach-, Neben- und

Füreinandersein für eine bloss dichtende Hinzuthat des zusammenfassenden Denkens zu erklären. Es ist hier nicht unsere Absicht selbstrichtend zwischen beide Extreme in die Mitte treten zu wollen. Es ist Gang der Geschichte, dass entgegengesetzte Meinungen im ewigen Streite einander wechselseitig hervorrufen, und die Erfahrung von Jahrtausenden scheint es zu bestätigen, dass so lang die nach Einheit des Princips verlangende Vernunft und der Verschiedenes streng scheidende und auseinanderhaltende Verstand mit einander in Conflict gerathen, die Wagschale des Sieges nach der einen oder der andern Seite hin sich neigen wird. Aber weil wir nicht glauben können, dass unlösbarer Zwiespalt die Bestimmung des sich selbst überlassenen Geistes sei, so erscheint uns die Thatsache doppelt beachtenswerth, dass mitten im Kampf beider entgegengesetzter Ansichten im Mittelalter wie in der neuern Zeit eine dritte sich geltend macht, die, bemüht beider Mängel von sich fernzuhalten, die Vorzüge beider zu vereinigen strebt. Die scholastische Philosophie des zwölften Jahrhunderts bezeichnet diese Ansicht mit dem Namen des Conceptualismus; wir tragen kein Bedenken, bei Leibnitzens ähnlicher Stellung zwischen dem Realismus und Nominalismus unserer Tage, seine eng an jene Lehre sich anschliessenden Ueberzeugungen, den Gegenstand dieser Studie, mit demselben Namen zu belegen.

Wir erheben damit einen Streit gegen eine lang hergebrachte Meinung. Es ist ein feststehendes Dogma fast aller Geschichtschreiber der Philosophie, dass Leibnitzens Stellung entschieden auf der Seite des reinen Nominalismus zu suchen sei. Nicht nur führt man dafür den ganzen Charakter seiner den ausgeprägtesten Individualismus darstellenden Monadenlehre an, sondern seine eigenen Aussprüche scheinen, wo man immer hinblickt, nur für den Nominalismus günstig zu lauten. Abgesehen davon, dass er in seiner schon oben genannten ersten Schrift: de principio individui die Ansicht des Nominalismus und der Thomisten entschieden vertritt, sagt er in der auch schon genannten Abhandlung de stilo philosophico Nizolii geradezu (Cap. XXVII, Erdm. p. 67): „die Schule der Nominalisten, unter allen scholastischen Secten die tiefdenkendste (profundissima) und zugleich diejenige, die mit der heutigen umgestalteten Methode des Philosophirens (seiner eigenen) am meisten übereinstimme (congruentissima), könne zum Beispiel dienen, wie

sehr die Scholastiker seiner Zeit vor den besseren des vergangenen und dieses Jahrhunderts zurückstünden." Hier scheint er offen die Methode der Nominalisten als seine eigene zu bezeichnen. „Nichts kann wahrer sein, fährt er fort, (p. 69) nichts eines Philosophen unserer Zeit würdiger, als der Satz der Nominalisten, dass sich alles in der Natur ohne Voraussetzung der Realität der Universalien und der realen Formgebungen der Materie (formalitatibus) erklären lasse. Ja ich glaube, selbst Occam (ein Mann von grösstem Talent und für seine Zeit ungeheurer Gelehrsamkeit) kann nicht mehr Nominalist gewesen sein, als es jetzt Thomas Hobbes ist, der, die Wahrheit zu gestehen, mir noch mehr als bloss Nominalist zu sein scheint (plusquam nominalis). Denn nicht zufrieden mit den Nominalisten die Universalien für blosse Namen zu erklären, will er, dass die Wahrheit der Dinge selbst nur in ihren Namen liege und was mehr noch ist, von der menschlichen Willkür abhänge, weil die Wahrheit von dem Inhalt des Ausdrucks (terminorum), der Inhalt des Ausdruckes aber von dem Belieben der Menschen abhänge. Dies ist die Meinung eines Mannes, der unter die tiefsten Denker des Jahrhunderts gehört, und nichts kann, wie gesagt, nominalistischer klingen. Dasselbe muss man sagen von den Reformatoren der Philosophie unserer Zeit (ihn einbegriffen), die, wenn nicht mehr als Nominalisten, doch sicher alle Nominalisten sind."

Schon in dieser Stelle, so günstig sie dem Nominalismus lautet, mag man eine Andeutung finden, dass Leibnitz nicht allen Folgerungen desselben sich hinzugeben geneigt ist. Die plus quam Nominales, die die „Wahrheit der Dinge" (veritatem rerum) antasten und ihre Unveränderlichkeit in den wechselvollen Ausdruck verflüchtigen wollen, weist er leise von sich ab und scheint gewillt, innerhalb des Nominalismus selbst zwischen einem strengeren und milderen, übertriebenen und richtigen zu unterscheiden. Aus späterer Zeit liessen sich Aeusserungen anführen, die ihn dem Realismus geneigter zeigen. Ritter hat das Verdienst, hierauf zuerst aufmerksam gemacht zu haben (XII, 134). Seinem scharfen Blick ist es nicht entgangen, dass man auf die Aeusserungen, welche Leibnitz in seiner Jugend als reinen Nominalisten zeigen, zu viel Gewicht gelegt hat. Eine Stelle (Nouv. ess. III, ch. VI, §. 32. Erdm. p. 320), wo er von dem Gegensatze beider Secten spricht,

zeigt deutlich, dass er sich über beide erhoben hatte. „Beide, sagt er, sind gut, vorausgesetzt, dass man sie recht versteht." Sein Sinn war darauf gerichtet, sie zu einer dritten mittleren zu verschmelzen und die Art, wie er dies thut, rechtfertigt den Namen und den Vergleich mit dem scholastischen Conceptualismus.

Es ist nicht lange her, dass wir über diesen selbst aus den Quellen zu urtheilen im Stande sind. Zwar ist längst vermuthet worden, dass der strenge Realismus und der strenge Nominalismus nicht die einzigen Gegner des 11. Jahrhunderts gewesen seien. Aber die ausschliessliche Geltung des Platonismus in den ersten Jahrhunderten der scholastischen Philosophie, die souveräne Verdammung, die unbesehen seine Gegner von Oben, der Missverstand, der sie von Unten traf, haben uns des grössten Theils jener Urkunden beraubt, aus welchen wir sowohl über den Inhalt des strengen Nominalismus, wie des milderen Conceptualismus authentische Kunde zu schöpfen vermocht hätten. Kommt dazu noch die hochmüthige Verachtung, mit welcher der grösste Theil unserer deutschen Forscher und Denker auf die finsteren Zeiten der barbarischen Scholastiker herabsah, so findet das beinahe gänzlich Unbeachtetbleiben des Conceptualismus seine genügende Erklärung. Erst den preiswürdigen Bemühungen der Franzosen aus der neueren Schule Cousin's verdanken wir seit etlichen Jahren den Besitz reichlicherer Quellen. Insbesondere hat Cousin selbst durch die Herausgabe seiner „Oeuvres inédits d' Abélard" für die Kenntniss des Conceptualismus endlich sicheren Weg gebahnt. Ein von ihm unter Abälards Werken herausgegebenes Fragment, das den Titel führt „de generibus et speciebus" und aus dem 12. Jahrhundert stammt, setzt uns über die Existenz einer dritten vermittelnden Ansicht zwischen Nominalismus und Realismus ausser Zweifel. Dies Fragment, das Cousin für Abälards Werk hält, während Ritter (VII, S. 362) es demselben abspricht, ist das wichtigste Actenstück zu der Geschichte jenes merkwürdigen Streites im 11. Jahrhundert. Die Ansicht, welche in demselben als die des Verfassers entwickelt wird, stimmt keineswegs gut mit derjenigen, die wir als Abälards eigne aus dessen theologischen Schriften kennen. Ritter hält auch die diplomatischen Gründe für ungenügend, welche Cousin veranlassten, das unter andern Abschriften von Abälards Werken als Manu-

script der ehemaligen Abtei St. Germain aufgefundene Bruchstück diesem zuzuschreiben. Zwar begegnen wir hie und da ganz denselben Argumentationen; auch ist die Schrift, wie Abälards eigne, gleicherweise gegen den Realismus wie gegen den Nominalismus gerichtet; aber jene scheinen damals förmlich Gemeingut gewesen zu sein; die doppelseitige Polemik wieder hindert nicht, dass Abälard selbst in seinen theologischen Schriften vollständiger, wenngleich gemässigter Realist war. Ritter glaubt für seine Person Ursache zu haben, den Bischof Joscelin von Soissons für den Verfasser des Bruchstückes zu halten, dessen von Johannes von Salisbury nur in Kürze uns überlieferte Ansicht mit der in jenem entwickelten Aehnlichkeit zeigt. Weitere Gründe sind nicht vorhanden und so mag denn die an sich ziemlich unfruchtbare Frage nach dem Verfasser des merkwürdigen Fragmentes vorläufig an diesem Orte unerledigt bleiben. Desto mehr Aufmerksamkeit verdient dessen Inhalt, den wir als Grundlage des ganzen Vortrages und als schickliche Gelegenheit die Gegensätze des Realismus und Nominalismus mit deren eigenen Worten zu entwickeln, in seinen Grundzügen darzulegen wünschen, um hierauf die Leibnitz'sche Lehre über diesen Punct und die Vergleichung beider folgen zu lassen.

Der Verfasser beginnt mit einer kurzen Charakteristik der vornehmsten Logiker seiner Zeit, ohne deren Namen zu nennen. „Einige, sagt er, nehmen an, dass Genera und Species blosse Worte (voces), universale und singulare seien, in den Dingen aber nichts davon enthalten sei. Andere jedoch behaupten, die Dinge selbst seien Gattungs- und Ortsdinge, universal und singulär; aber auch diese weichen noch unter sich ab. Denn Einige lehren, die einzelnen Individuen selbst seien nach der Reihe Species, Genera, ja selbst das Allgemeinste (Generalissima), je nachdem man sie von anderem und immer anderem Gesichtspunct aus betrachtet. Die Andern aber erdichten sich einige Universalwesenheiten (essentias universales), die ihrer Meinung nach ganz und wesentlich (essentialiter) in jedem einzelnen Individuum enthalten sein sollen.“ (P. 513.) In der erstgenannten lässt sich die Lehre des Johannes Roscelinus nicht verkennen; das Uebrige enthält die Grundansicht des Realismus, zuerst die gemeinsame, dann gesondert die jeder seiner zwei Fractionen. Der strenge Realismus des Wilhelm von Champeaux sieht die Universalien als Wesenheiten an, die vor den Dingen sind

(universalia ante rem) und deren jede wesentlich und ganz im einzelnen Individuum enthalten ist, z. B. die humanitas, das Menschthum ganz im einzelnen Menschen, aber auch als existirend vor allen und jedem einzelnen Menschen. Der gemässigte Realismus erkennt an, dass die Universalien nicht vor, sondern in den Individuen sind (universalia non ante rem, sed in re) und nur zum Vorschein kommen, jenachdem die Individuen bald von dem einen, bald von einem andern Gesichtspunct aus in Betracht gezogen werden. So ist die humanitas nicht vor, sondern in dem einzelnen Menschen, sobald dieser, abgesehen davon, dass er Dieser und nicht Jener ist, bloss als Mensch angesehen wird. Dies ist die sogenannte Lehre de indifferentia, nach welcher jedes Individuum von jedem anderen in gewisser Hinsicht unterschieden, in gewissen anderen aber ununterschieden ist, und die Cousin als zweite verbesserte Ansicht (correxit sententiam sagt Abälard) dem Wilhelm von Champeaux (p. CXXI), Ritter aber dem Walter von Mortagne zuschreibt, und daher auch auf diesen die bezüglichen Worte in obiger Stelle des Fragmentes (quidam esse dicunt u. s. w.) bezieht (VII, S. 400).

Der Fragmentist bestreitet jede der drei angeführten Lehren, um Raum für seine eigene zu gewinnen. Zunächst entwickelt er die Lehre des reinen Realismus. Der Mensch ist eine Art, der Essenz nach ein Ding; kommen gewisse Formen dazu, so wird daraus Sokrates; dasselbe Ding Mensch aber formen andere Formen auf dieselbe Weise zum Plato um und zu allen übrigen Individuen der Species Mensch; so dass ausser den jene Materie zum Sokrates formenden Formen nichts an Sokrates ist, was nicht eben so gut auch im Plato, nur in diesem mit der Form eines Plato bekleidet wäre. Dieses gilt nach Jenen von den einzelnen Species in Bezug auf ihre Individuen, und von den Gattungen in Bezug auf die Species. Wenn dem so ist, frägt nun der Fragmentist, wer widerlegt mir, dass Sokrates ganz zur selben Zeit zugleich in Rom und in Athen sei? Wo Sokrates ist, da ist auch der Mensch überhaupt (homo universalis) ganz, weil er seiner ganzen Materie nach die Sokratitas an sich hat. Was das Universale einmal an sich nimmt, das nimmt das ganze Universale an. Wenn nun das Universale, an dem seiner Gänze nach die Sokratitas haftet, zur selben Zeit auch zu Rom ganz im Plato vorhanden sein soll, so muss nothwendig zugleich auch die Sokratitas dort sein,

weil sie die universale Essenz des Menschen ganz in sich enthält. Wo immer aber am Menschen die Sokratitas klebt, da ist auch Sokrates; denn Sokrates ist der homo socraticus. Was sich dagegen sagen liesse, ist „vernünftigerweise nicht einzusehen.“

Denselben Einwand gegen die Realität der Universalien variirt nun der Fragmentist auf verschiedene Manier. Wenn Sokrates krank ist, fährt er beispielsweise fort, müsste folgerichtig auch Plato krank sein; denn was im Sokrates krank ist, ist nicht Sokrates, sondern das Thier (animal), das in ihm steckt. Da nun dieses nach Obigem ganz in Sokrates steckt, und auch ebenso ganz in Plato, der ja auch ein Thier ist, das Universale aber alles, was es ist, seiner Ganzheit nach ist, so müsste das Thier, das in Sokrates krank ist, auch in Plato krank sein; dort aber ist es nicht krank. Dagegen hilft es nichts, wenn die Realisten sagen: Sokrates ist krank, nicht das Thier; denn geben sie es von Sokrates zu, so geben sie es, da er das Niedere ist, auch vom Höheren, vom Thiere zu. Auch das nützt ihnen nichts, wenn sie sagen: ihr Leugnen, dass das Thier als Universale seiner Gänze nach leide, wenn es in einem Untergeordneten (in Sokrates) leidet, sei nicht so zu verstehen, als litte es auch in diesem Niederen nicht. Denn das Thier in universali und das Thier in inferiori (in Sokrates) ist ein und dasselbe Thier. Die Gegner fügen bei: das Thier in universali leidet, wenn Sokrates leidet, aber nicht insofern es universell (Thier überhaupt) ist. Sie mögen sich vorsehen! Sagen sie, das Thier ist nicht krank, insofern es universal ist, d. h. das was universal an ihm ist, gehört nicht zum Kranksein, so müsssen sie eben so gut sagen: es ist nicht krank, in so weit es ein Besonderes ist, denn das was an ihm die Besonderheit ausmacht, gehört auch zum Kranksein. Wenn aber, fügt der Verfasser hinzu, auf die Lehre Walters von Mortagne (Ritter, VII. S. 399) anspielend, die Gegner zu den bleibenden Zuständen (status) der Dinge ihre Zuflucht nehmen, sagend: das Thier als Universale leidet (durch das Kranksein des Sokrates) nicht im ganzen Zustande, mögen sie antworten, wovon sie durch die Worte in universali statu eigentlich handeln wollen, ob von der Substanz oder dem Accidens? Wenn von dem letztern, so gestehen wir zu, dass nichts im Accidens leide. Wenn aber von der erstern, so fragen wir, ob von der Substanz des Thieres

oder von einer andern gehandelt werde? Wenn von einer andern, geben wir auch das gern zu, dass das Thier in einer von ihm selbst verschiedenen Substanz nicht leide. Wenn aber vom Thiere selbst, so ist es falsch, dass das Thier, das einmal leidet, nicht in seinem ganzen Umfang leide."

Allein auch dies genügt dem Verfasser noch nicht, um den strengen Realismus zu vernichten. Er ist bemüht ihn auf weitere ungereimte Consequenzen zu führen: „Jede specifische Differenz hinzugefügt zum nächsthöheren Genus macht dieses zur Art wie z. B. wenn ich zum Thier die Vernünftigkeit (rationalitas) hinzufüge. Denn sobald die Vernünftigkeit mit der Natur des Thieres sich vereinigt, entsteht die Art, deren Wesen die Vernünftigkeit ist. Diese nimmt also das Universale „Thier" ganz ein. Denn was das Genus einmal aufnimmt, das nimmt das ganze Genus auf. Allein auf ganz gleiche Weise nimmt zur selben Zeit das Thier ganz die Vernunftlosigkeit in sich auf. Folglich sind in demselben auf dieselbe Weise zwei (unvereinbare) Gegensätze."

Ferner: „Genera und Species sind entweder selbst Schöpfer oder Geschöpfe. Wenn Geschöpfe, so war der Schöpfer vor ihnen. Also war Gott früher als Gerechtigkeit und Stärke, die doch nach den Realisten in Gott sein sollen und verschieden von ihm. Also war Gott früher, als er gerecht war und stark. Nun leugnen zwar Etliche die Richtigkeit jener Eintheilung und sagen, es müsse heissen: was ist, ist erzeugt oder unerzeugt. Allein sie nennen doch die Universalien unerzeugt, folglich gleichewig mit Gott; mithin ist ihrer Behauptung zufolge die Seele, was zu lehren strafwürdig ist, in nichts geringer als Gott, da sie immer mit ihm war, und weder aus einem Andern entsprungen, noch Gott ihr Urheber ist. Sokrates bestünde dann aus zwei Gleichewigen mit Gott, wäre nur eine Verknüpfung; denn wie die Materie, das Genus, so wäre die Form universal, d. i. mit Gott gleichewig; wie weit aber das von der Wahrheit entfernt sei, ist offenbar."

Endlich gibt der Verfasser den Realisten noch Eines zu erwägen, was ihm nicht das geringste Argument gegen ihre Lehre scheint: „Wenn es dieselbe Essenz ist, die mit der rationalitas bekleidet den Menschen, mit der irrationalitas dagegen den Esel erzeugt, woher kommt es denn, dass zwei solche Gegensätze aus einer Essenz ihrer zwei machen? Denn litte es

selbst die Natur, dass an einem Finger Weisse und Schwärze zugleich seien, doch würde dadurch nicht aus zwei Fingern einer.“ Vieles ist es, fährt er fort, was solchen Unsinn nicht duldet und wir würden es hier anführen, wenn wir Obiges nicht für genügend erachteten.

So viel gegen den strengen Realismus, der in jedem Individuum die ganze Essenz des Universale enthalten erblickt und jene nur der Zahl nach unterschieden wissen will. Die Platonische Idee, das vor den Nachbildern existirende Urbild, die das reale Band unter den einzelnen Artgliedern bildet, weil diese selbst nur die numerisch vielfachen Erscheinungen der einen Gattung sind, blickt durch die Lehre durch, die die wahre Materie der Individuen in die Art, die der Arten in die Gattung, die der niederen in die höheren Gattungen, die Materie aller Gattungen endlich in das genus generalissimum setzt, zugleich dem Allgemeinen ein gesondertes reales Sein und den Individuen Existenz nur durch das Allgemeine zugesteht. Jeder Mensch ist das Menschthum in dieser und jener Form; es verhält sich damit wie mit einem Klumpen Gold, der jetzt in Becher-, jetzt in Kronen-, jetzt in Dukatenform doch immer derselbe bleibt.

Nun wendet sich das Fragment gegen die zweite Form des Realismus, jene wie es scheint, welche Abälard sich rühmte durch seine Bekämpfung bei seinen Gegnern erzwungen zu haben, falls Cousin's Vermuthung richtig und Abälard wirklich der Verfasser des Fragmentes sein sollte. Im anderen Falle würde sie dem Walter von Mortagne angehören. Ihr Wesen liegt darin, dass sie die Universalien nicht ausser, sondern in den Individuen findet, je nachdem diese selbst verschiedenen Gesichtspuncten unterzogen werden.

„Fassen wir nun die Lehre de indifferentia ins Auge. Ihr Satz ist der: nichts ist ausser dem Individuum; aber dieses anders und anders betrachtet ist Art, Gattung und höchste Gattung. Daher ist Sokrates als sinnenfällige Erscheinung, nach seiner speciell ihm als Sokrates angehörenden Natur Individuum, weil seine Eigenthümlichkeit (proprietas) ein Etwas ist, welches ganz ebenso in keinem Anderen völlig wiedergefunden wird. Denn es gibt wohl einen anderen Menschen, aber keinen Andern ausser Sokrates, der die Sokratität an sich hat. Von demselben Sokrates wird nun bisweilen eine Vorstellung gebildet, die nicht

alles das umfasst, was das Wort Sokrates ausdrückt; sondern den Sokratikus bei Seite lassend, hebt sie nur das an ihm hervor, was ebenso gut das Wort Mensch allein benennt, d. i. sterbliches vernunftbegabtes Thier, und in diesem Sinn ist Sokrates Species, denn in dieser Bedeutung ist er von Mehreren aussagbar. Sieht nun der Intellect auch noch von Sterblichkeit und Vernunftbegabung ab, und hält sich nur dasjenige vor Augen, was durch das Wort Thier allein bezeichnet wird, so ist Sokrates Ausdruck für ein Genus. Betrachten wir endlich, alle Formen bei Seite, den Sokrates nur in dem, was Substanz heisst, so ist er höchste Gattung. Ganz dasselbe lässt sich nun durch alle Stufen hindurch von Plato aussagen. Behauptet jemand, des Sokrates Eigenes (proprium), insofern er blos überhaupt Mensch ist, komme ebensowenig Mehreren zu, als (sein Eigenes) insofern er dieser Mensch, d. i. Sokrates ist (denn der homo socraticus sei ebensowenig in einem Anderen als Sokrates, als Sokrates selbst ein Anderer ist): so geben die Anhänger der Lehre de indifferentia dies zwar zu, erklären es aber nach ihrer Weise. Sie meinen nemlich, der Sinn sei: Sokrates als Sokrates habe nichts Ununterschiedenes, was man ebenso gut auch in einem Anderen anträfe; aber Sokrates als Mensch angesehen habe allerdings mehreres von Andern Ununterschiedene an sich, was ganz ebenso auch im Plato und Anderen sich findet. Denn auch Plato ist ähnlich Mensch wie Sokrates, wenn gleich essentiell nicht derselbe wie dieser; und gleiches gelte vom Thiere und von der Substanz?"

Diese Lehre de indifferentia bestreitet der Fragmentist nicht weniger heftig als die erste, und zwar nach Art der Scholastiker zuerst mit Autoritäts-, dann mit Vernunftgründen. Wir lassen die ersteren aus begreiflichem Grunde völlig weg und begnügen uns mit einem Abriss der letzteren.

„Diese Ansicht stellt auf, dass jedes menschliche Individuum, insofern es eben Mensch ist, Art sei. Folglich kann man von Sokrates sagen: Mensch ist eine Art, und weil richtiger Weise gesagt wird: Sokrates ist ein Mensch, so folgt nach der ersten Figur: Sokrates ist eine Art. Weiter: ist Sokrates eine Art, so ist er ein Allgemeines, folglich kein Einzelnes, folglich — ist Sokrates kein Sokrates. Nun leugnen zwar die Gegner die Folgerung: wenn Sokrates ein Allgemeines ist, so ist er kein Einzelnes. Denn, sagen sie, jedes Allgemeine ist ein Ein-

zelnes, jedes Einzelne ein Allgemeines, nur in verschiedener Rücksicht. Allein, seht doch wie unverschämt! Mit klaren Worten verneint dies Boëthius, wenn er sagt, dass weder das Particulare je ein Universales noch dieses jenes werde. Aber Jene ruhen noch nicht. Sie sagen: kein Einzelnes, insofern es dies ist, ist universal, was den Sinn zu haben scheint, kein Einzelnes das ein Einzelnes bleibt, ist ein Universales, das ein Universales bleibt. Dies aber ist gewiss falsch, denn Sokrates, der Sokrates bleibt, ist ein Mensch, der Mensch bleibt. Auch den Sinn könnte es haben: keinem Einzelnen kommt dadurch, dass er Einzelnes ist, zu, universal zu sein, oder dem Einzelnen kommt sowie Einzelheit die Möglichkeit zu zugleich universal zu sein, was beides falsch ist in Bezug auf die Begriffe Sokrates und Mensch. Denn im Sokrates fordert gerade der Umstand, dass er Sokrates ist, das Menschsein, und keine Singularität hindert ein Ding universal zu sein, denn ihrer Meinung nach ist jedes Einzelne universal. Behaupten die Nonindifferentisten endlich, Sokrates insofern er Sokrates sei, d. h. in jener ganzen Eigenthümlichkeit, in welcher ihn das Wort Sokrates bezeichnet, sei nicht Mensch, insofern er Mensch sei, d. h. in jener Eigenthümlichkeit, in welcher ihn das Wort, er ist ein Mensch, bezeichnet, so ist auch dies falsch. Denn Sokrates bezeichnet den sokratischen Menschen, eben darum aber auch den Menschen, was eben das Wort Mensch ausdrückt. Wenn sie sagen: Sokrates in seiner Gesammt-Persönlichkeit ist nicht blos das was das Wort Mensch ausdrückt, was könnten sie noch mehr sagen? Mag ein Anderer zusehen, ob es geschehen kann."

„Weiter: aus dem Porphyrius steht fest, dass die Species aus dem Genus und der differentia specifica besteht, wie die Statue aus dem Erz und dessen Form. Daher ist der Theil zugleich Materie der Species und deren differentia specifica. Die Species selbst aber ist ihr Ganzes. Beide beziehen sich daher wechselseitig auf einander und sind unter einander im Gegensatze; wie Keiner Vater seiner selbst, so ist auch kein Ganzes sein eigenes, sondern das Ganze eines Andern. Dasselbe gilt vom Theil. Daher ist dieses Ganze nicht sein eigenes Ganzes; aber sein eigener Theil. Ebenso beim Menschen und seiner Materie, dem Thier in ihm. Dass aber Dasselbe Ganzes seiner selbst sei und eines Andern, ist mehr als unmöglich. Ist ferner derselbe Mensch Species und Thier sein Genus, so

wohnt, da jedes Genus seiner Species innewohnt, auch dieser sich selbst inne, was nicht sein kann u. s. w. Und nun genug von diesem."

Nachdem er so beide Formen des Realismus abgewiesen, wendet sich der Verfasser des Fragmentes gegen den Nominalismus, dessen Grundvoraussetzung: dass das Allgemeine nicht ausser dem Individuum sei, er anerkennt, dessen weitere Consequenzen er aber noch entschiedener bekämpft als den Realismus. Wir heben nur die bezeichnendsten Stellen hervor:

Nach seinem Grundsatze ruft der Verfasser zuerst den Aristoteles zu Hilfe. Da Boëthius im zweiten Commentar über Porphyrius ausdrücklich sage „die Species sei für nichts anderes zu nehmen als für einen aus der substantialen Aehnlichkeit der Zahl nach verschiedener Individuen abstrahirter Gedanke (collecta), das Genus aber für einen eben solchen aus der Aehnlichkeit der Arten; welchen Gedanken kurz nachher derselbe Boëthius ausdrücklich Ding (res) nenne, auch mit klaren Worten schreibe: wenn ich sage „Thier," so meine ich damit eine solche Substanz die von Mehreren prädicirt wird u. a. m., so: „müsse man entweder annehmen, die Autoritäten lögen, oder sich wie die Gegner vergeblich bemühen, in ihrem Sinn auszulegen, was sie nicht wegzuleugnen im Stande seien."

Wenn der Nominalismus behauptet, das Allgemeine, Gattungen und Arten seien nichts Reales in oder ausser den Individuen, sondern blosse Namen (nomina), an sich ohne Bedeutung, so vergisst er, „dass Worte weder Gattungen noch Arten, weder Universalia nach Singularia, dass sie überhaupt nicht sind." Wäre es wahr, was er lehrt, dass die Genera und Species blosse Worte seien, so müsste, weil die Statue aus dem Erz als Materie, aus der Gestalt als der Form, die Species aus dem Genus als Materie, aus der Differentia als Form besteht, dies auch bei den Worten der Fall sein, was unmöglich nachzuweisen ist. Denn, wenn „Thier" die übergeordnete Gattung von „Mensch" ist, so ist doch nicht im Geringsten das eine Wort die Materie des andern. Weder steckt das Wort: Mensch in dem Worte: Thier, noch wird es aus demselben. Sie verhalten sich also nicht wie die Gattungen und Arten, folglich der Grundanschauung des Nominalismus entgegen.

Nun erst, nachdem der Fragmentist Realisten und Nominalisten ohne Einen von ihnen zu nennen, „durch Vernunft-

gründe und Zeugenschaften" gleicherweise widerlegt hat, geht er „mit Gottes Hilfe" (deo annuente) daran, zu zeigen „was ihm davon selbst zu halten scheine."

Zu dem Ende beginnt er mit der Definition des Individuums. „Jedes Individuum besteht aus Materie und Form, z. B. Sokrates aus der Materie: Mensch und der Form: Sokratität; ebenso Plato aus einer ähnlichen (nicht derselben) Materie: Mensch und verschiedener Form: Platonität; und so jeder einzelne Mensch. Zu merken ist aber, dass, sowie die Sokratität, die der Form nach (formaliter) den Sokrates macht, nirgends ist ausser in Sokrates, so auch jene Essenz des Menschen, die als Unterlage der Sokratität im Sokrates dient, nirgend anders sei als im Sokrates. Dasselbe gilt von jedem Einzelnen. Ich nenne daher Species nicht jene Essenz des Menschen allein, welche in Sokrates ist, oder sonst in irgend Einem der menschlichen Individuen, sondern den ganzen Inbegriff aller einzelnen Individuen derselben Natur zusammengenommen (totam illam collectionem ex singulis aliis hujus naturae conjunctam). Dieser ganze Inbegriff, obgleich der Essenz nach vielfach (essentialiter multa), wird von den Autoritäten doch nur eine Art, ein Universale, eine Natur genannt, wie man ein Volk Eins nennt, obgleich es ein Inbegriff Vieler ist. Ebenso besteht jede Essenz dieses Inbegriffs, welcher die Menschheit (humanitas) heisst, aus Materie und Form, d. h. aus dem „Thier" als Materie, aber nicht blos aus einer Form, sondern aus mehreren, der Vernünftigkeit, Sterblichkeit, Zweifüssigkeit und anderen substantialen Formen, wenn sie deren hat. Was aber vom Menschen gilt, dass dasjenige vom Menschen, woran die Sokratität haftet, nicht das nemliche sei, der Essenz nach, woran die Platonität klebt, dasselbe gilt auch vom Thier. Die Mehrheit von Essenzen des Thieres überhaupt, welche an sich die Formen der einzelnen Arten des Thieres trägt, ist das Genus: Thier und darin zugleich verschieden von jener Mehrheit, welche die Species ausmacht. Diese nemlich begreift nur jene Essenzen in sich, die den Formen der Individuen zu Grunde liegen, das Genus aber begreift jene, welche die substantialen Unterschiede der verschiedenen Species aufnehmen. Um dies bis zum letzten Urgrund durchzuführen, wissen wir, dass die einzelnen Wesen jener Menge, die uns das Genus: Thier heisst, aus einer Materie als Essenz des Körpers, und aus substan-

tialen Formen der Belebtheit (animatione) und Sinnlichkeit (sensibilitate) bestehen, welche, wie schon gesagt, nirgends anders essentialiter sind, als in dem Individuum, dessen Natur sie ausmachen, ohne Unterschied aber (indifferenter) alle Arten von Körperform annehmen können. Die Menge so beschaffener köperlicher Essenzen heisst uns das aus der Vielheit der thierischen Wesenheiten bestehende Genus jener Natur. Allein auch die einzelnen Essenzen des Genus: Körper bestehen aus Materie, d. i. aus irgend einer Essenz als Unterlage und aus einer Form, der Körperlichkeit (corporeitate). Einige dieser unter einander unterschiedenen Essenzen nehmen als Species die Form der Unkörperlichkeit (incorporeitas) an sich; die ganze Menge derselben aber (sowohl der körperlichen als der unkörperlichen) führt als Genus generalissimum den Namen: Substanz, die aber selbst auch noch nicht einfach ist, sondern, um mich des Ausdruckes zu bedienen „aus der reinen Essenz als Materie und aus der Empfänglichkeit für Gegensätze (contrariorum susceptibilitate) als Form besteht.“

So gelangt der Fragmentist zu einem bestimmten Begriff der Art und der Gattung. Beide sind weder blosse Namen, noch besondere Wesenheiten ausser den Dingen, sondern vielmehr Inbegriffe, Mengen von Dingen, die unter einander eine gewisse Aehnlichkeit haben.

„Art nennen wir eine Vielheit unter einander ähnlicher Essenzen z. B. Mensch. Die Menschenart (species hominis) ist die Materie ihrer Individuen. Die ganze Menschheit (humanitas) genannte Vielheit daher ist die Materie des Sokrates und aller einzelnen Menschen. Die Materie aber ist es, die die Form an sich nimmt. Also nimmt, wie es scheint, die Species: Mensch die Sokratität an sich. Das ist aber falsch, weil, wie oben schon erwähnt, nur jener Theil der Menschheit die Sokratität annimmt, der in Sokrates ist. Dieser Theil der Menschheit aber ist nicht die ganze Species, denn die Species wird durch diese (in Sokrates befindliche) und alle übrigen ähnlichen Essenzen menschlicher Individuen ausgemacht. Wohl denn: jede Species ist die Materie ihrer Individuen; aber natürlich nicht in der Art, dass jede einzelne Essenz jener Art die Form desselben Individuums annähme, sondern nur eine davon, welche Eine aber, weil sie ähnlicher Zusammensetzung mit allen übrigen zu derselben Species gehörigen ist, nach der Meinung der Gelehrten

(autorum) das was sie allein ganz (compactum) auf sich nimmt, von sich und den übrigen aufnehmen sollte. Denn diese hielten die einzelne Essenz des Inbegriffs nicht für verschieden von dem ganzen Inbegriff, sondern mit ihm für Eins und dasselbe, nicht weil Dieses Jenes, sondern weil Dieses mit Jenem in Materie und Form ähnlicher Schöpfung sei. Auch der Sprachgebrauh kann für Obiges zum Beweise dienen. Denn beim Anblick einer Eisenmasse, aus der ein Griffel und ein Messer zu verfertigen sind, sagen wir, dieselbe werde die Materie des Griffels und des Messers, da sie doch die Form keines von beiden Dingen ihrer Gänze nach annimmt, sondern ein Theil derselben die Form des Griffels, ein anderer die des Messers."

So ist Art und Gattung ein wesentlich numerischer Begriff, ein Inbegriff (collectio) mehrerer Aehnlicher im eigentlichen Sinne, als solcher nicht vor, sondern in den und durch die Individuen, aber auch nicht blosser Name derselben, sondern eine wirkliche Menge gleicher oder doch ähnlicher Individuen, eine Zusammenfassung in Gedanken (conceptus) von Individuen derselben oder ähnlicher Natur, der eigentliche von dem des Realismus wie des Nominalismus unterschiedene Grundbegriff der dritten vermittelnden Ansicht, des Conceptualismus. Ihr Wesen liegt darin, dass sie einerseits nominalistisch, andererseits realistisch ist, keines von beiden aber ganz. Sie ist nominalistisch, weil sie nur die Individuen als das wahrhaft Existirende anerkennt, das Allgemeine dagegen, die Gattungen und Arten, für blosse Inbegriffe von Individuen ansieht: realistisch, weil sie das Allgemeine doch nicht für blosse Worte, nicht einmal für blos subjective Gedanken ansieht, die nur für den Betrachter Geltung haben, sondern durch den Ausdruck: ähnliche Natur auf eine innerliche Verwandtschaft der zur selben Species gehörigen Individuen hinweist, die eben den Grund enthält, dass sie auch vom Betrachter als zur selben Art gehörig erkannt und unter einen allgemeinen Begriff gestellt werden. Die Individuen sind nicht Eins in der Gattung, aber ihrer viele von ähnlicher Natur bilden die Gattung. Diese existirt als solche nicht vor den Individuen als eine, z. B. die Menschheit vor allen menschlichen Individuen, sondern in ihnen, die selbst ähnlicher, nicht derselben Natur sind. Diese ähnliche Natur, die als solche das allen Indi-

viduen derselben Species Gemeinsame und durch einen sich auf sie alle beziehenden Begriff ausdrückbar ist, enthält den Grund, wesshalb auch wir sie unter denselben allgemeinen Begriff fassen oder, was dasselbe ist, diese ähnliche Natur enthält den Grund , warum unsere allgemeine Vorstellung sich auf die einzelnen Individuen sämmtlich aber auf keines derselben ausschliesslich bezieht. Die Frage ist nun, woher diese ähnliche Natur der einzelnen Individuen derselben Art stamme und wie sie der Gruud werde, dass wir gewisse Individuen als zur selben Art gehörig unter einen sie alle umschliessenden allgemeinen Begriff zusammenfassen?

Diese Frage werden wir schliesslich zu untersuchen haben. Für jetzt genügt, dass der Fragmentist einerseits die alleinige Realität der Individuen, andererseits die Verwandtschaft derjenigen unter denselben lehrt, die wir als zu derselben Art gehörig im Denken unter eine allgemeine Vorstellung (conceptus) zusammenzufassen uns genöthigt finden, und dass er damit das Vorhandensein einer, sowohl die gemeinsame Formung der Individuen einer gewissen Art, als die Bildung einer allgemeinen auf dieselben sich beziehenden subjectiven Vorstellung bestimmenden Regel, als verbindenden Mittelgliedes zwischen Gegenstand und Vorstellung, Object und Subject, gleichsam instinctmässig anerkennt. Der Punct, auf welchen es bei der Frage, warum eine gewisse allgemeine Vorstellung nur auf einen gewissen Kreis von Gegenständen und keinen andern bezogen werde, vornemlich ankommt, und damit die wahrscheinliche Lösung des Problems ist hierin implicite angedeutet. Ehe wir schliesslich bei Leibnitz auf denselben zurückkommen, mögen hier noch einige Einwendungen Platz finden, die der Verfasser des Fragments sich selbst macht.

„Es ist doch wol die Art dasjenige, was von mehreren Dingen gleichmässig als ihr Was prädicirt wird. Prädicat werden aber ist Inhäriren; jene Vielheit (von Essenzen, welche die Art: Mensch ausmacht) inhärirt aber keineswegs dem Sokrates ganz; denn ihn tangirt von jener Mehrzahl menschlicher Essenzen nur eine einzige, nemlich seine eigene. Allein höre und gib wohl Acht, fährt der Fragmentist fort: prädicirt werden und Inhäriren gilt Jenen für einerlei; ich aber sage, dem Sokrates inhärirt die humanitas nicht so, als ob die ganze Menschheit auf den einzigen Sokrates daraufginge (consumatur), sondern so, dass

nur ein Theil von ihr die Sokratitas auf sich nimmt, die übrigen Theile aber ganz und gar nicht. So heisst es auch, ich berühre die Wand, nicht als ob alle Theile meines Leibes mit ihr in Contact kämen, sondern wenn auch nur die Spitze meines Fingers die Mauer erreicht, sagt man mit Recht, dass ich sie berühre. Auf gleiche Weise bedient man sich des Ausdruckes, ein Heer berühre eine Mauer oder sonst irgend einen Ort, nicht als ob jeder Einzelne, sondern Einer vom Heere ihn berühre. Ebenso ist es mit der Species, obgleich bei dieser die Identität irgend einer Essenz des ganzen Inbegriffs mit seinem Ganzen grösser ist, als die einer Person mit einem Heere. Denn jene ist Eins mit ihrem Ganzen, diese aber verschieden."

„Andere werden uns einwenden, wir nennten Art, was als Was der Essenz nach von einer Sache prädicirt wird; der Essenz nach prädicirt werden, heisse aber, aussagen: dieses sei jenes, folglich sei der offenbare Sinn des Ausdrucks: Sokrates ist ein Mensch, kein anderer als: Sokrates ist eine Vielheit von Wesenheiten, deren Inbegriff und Art: Mensch ist. Dies ist aber ganz falsch, denn Eins ist nicht Vieles. Wohlgemerkt, fährt der Fragmentist fort, wenn jener Sinn des Ausdruckes der wahre wäre. Aber so heisst der Satz: Sokrates ist ein Mensch, nicht, Sokrates ist die vielen (die ganze Art der) Menschen, sondern: Sokrates ist Einer von jenen Vielen, welchen jene Natur, (die menschliche) innewohnt." „Sein wahrer Sinn ist: Sokrates ist Einer von denen, die der Materie nach aus Menschlichem bestehen oder so zu sagen: er ist Einer von den Menschlichen (sc. Wesen) (unus de humanis). Ebenso wenn es heisst: Sokrates ist vernünftig, bedeutet dies nicht: Sokrates ist das Vernünftige (sc. Wesen), wo dann Subject und Prädicat Eins wäre, sondern: Sokrates ist Eines der Wesen, welchen die Vernünftigkeit zukommt."

Ferner: „Es lässt sich einwenden: wenn „Mensch" als Name des Untergeordneten vornemlich die Art ausdrückt, Art aber nur jenen Inbegriff ähnlicher Essentien, der allgemeine Begriff: Mensch daher jene Menge bedeutet, so wird die Seele beim Nennen des Wortes jene Vielheit zusammenzufassen streben und so bald nur eine, bald mehrere Essentien, bald alle jener Vielheit in Eins zusammenzufassen sich bemühen, was aber alles falsch ist. Denn durch das Hören des blossen Wortes: Mensch dringt der Hörer noch in keine einzige Wesenheit jenes Inbegriffs wirklich und besonders ein." Dieser Einwurf ist auch in

neuerer Zeit vielfach wiederholt worden. Der Verfasser bemerkt, „darin finde er nichts Falsches. Denn gar oft haben wir die Vorstellung z. B. einer Menschenmenge, die wir von fern erblicken, davon wir aber vielleicht keinen Einzelnen kennen. Hier können wir uns weder in das Vorstellen eines Einzelnen, noch Mehrerer, noch Aller als Einzelner einlassen und fassen doch das Ganze im Gedanken zusammen, sowie wir es mit einem Haufen etwa thun, bei dem wir auch nicht jeden Theil einzeln vorstellen.“

Der Fragmentist ist gewissenhaft genug, sich auch bei diesen Einwürfen noch nicht zu beruhigen. Wir heben hier noch einen hervor, der uns leicht der bedeutendste unter allen scheint, weil er ähnlichen Ansichten auch in neuerer Zeit entgegengesetzt zu werden pflegt: „Wenn die Art nichts anderes ist, als ein Inbegriff mehrerer Essentien, ihrer ähnlichen Natur wegen, so muss sie sich ändern, sobald dieser sich ändert; dieser aber verändert sich (bei wirklichen Wesen) alle Stunden. Heute besteht die Art: Mensch aus zehn Existenzen; wird noch Einer geboren, so sind es eilf; die Art ist nicht mehr dieselbe. Die Menschen, welche diese Art vor 1000 Jahren ausmachten, sind heute alle verschwunden; die Art ändert sich also mit der Zeit und wenn ich sage: Sokrates ist Mensch, und verstehe darunter die Art: Mensch, die vordem war, so irre ich; denn diese ist nicht mehr. Man kann also nicht zweimal mit Wahrheit sagen: Sokrates ist Mensch.“

„Allein gemach. Wahr ist's, dass die Menschheit vor tausend Jahren eben so gut wie die von gestern nicht die heutige ist; sie ist aber doch dieselbe mit ihr, denn sie ist mit ihr von nicht unähnlicher Schöpfung (creationis non dissimilis). Denn nicht jedes, was dasselbe ist mit dem Andern, ist dies Andere. Auch Mensch und Esel sind der Gattung nach dasselbe und doch ist dieser nicht jener. Auch Sokrates als Mann zählt mehr Atome, denn als Knabe und doch ist er derselbe. So ändert sich auch die Wortbedeutung nicht, obgleich der heut durch dasselbe bezeichnete Gegenstand nicht derselbe ist, wie der gestern bezeichnete. Cäsar bedeutet Cäsar auch nach Cäsar's Tod. Aehnlich bedeutet: Mensch etwas aus Menschenstoff Gebildetes, und diese Bedeutung ändert sich nicht, ob nun die Menschheit aus mehr oder weniger Individuen besteht. So lange

Sokrates ein materiatum ab humanitate ist, so lange ist er Mensch, aus wie viel menschlichen Wesen die Menschheit immer bestehen mag."

Damit scheint der Verfasser für den ersten Anblick einen starken Schritt zum Realismus hinüber zu thun. Allein nur scheinbar. Das materiatum ab humanitate drückt nicht aus, dass es eine humanitas sine humanis gebe, sondern, wie aus dem Folgenden erhellt, die humanitas bezeichnet die Vielheit der Individuen ähnlicher (d. i. menschlicher) Natur. „Jede Natur, sagt er, welche materialiter mehreren Individuen innewohnt, ist eine Art." Dabei kommt es nicht darauf an, dass die Art, die den Individuen materialiter innewohnt, von diesen auch actualiter (ausdrücklich) prädicirt werde, sonst, sagt er treffend „wenn alle schwiegen, gäbe es keine Art," sondern darauf kommt es an, dass sie ihrem innern Wesen nach ähnlich sind. Wie diese Aehnlichkeit gemeint sei, werden wir gleich sehen. Sie führt den Fragmentisten unwillkürlich zur Atomistik hinüber.

„Dagegen ist es kein Einwand, fährt er fort, dass, wenn die Art aus zehn Individuen ähnlicher Natur besteht, die Hälfte davon auch eine Art sei; auch sie ist ein Ganzes, welches mehreren (fünf) Individuen materialiter innewohnt. Letzteres thut hier nichts zur Sache, denn es ist keine Natur, hier aber handelt es sich um Naturen." Auf diesen Begriff kommt daher alles an. Der Fragmentist bestimmt ihn auf folgende Weise: „Natur nenne ich alles, was verschiedener (dissimilis) Schöpfung ist von allen Dingen, welche nicht entweder jenes selbst oder doch von ihm abstammend (de illo) sind, beständen sie nun aus einer oder aus mehreren Essentien, so wie Sokrates verschiedener Schöpfung von allem ist, was nicht Sokrates ist. Auf gleiche Weise ist auch die Species: Mensch verschiedener Schöpfung von allen Dingen, welche nicht diese Species selbst oder irgend ein Wesen derselben sind: was nicht jedem zufälligen (cuilibet) Inbegriff einiger menschlichen Wesen zukommt. Denn dieser ist nicht verschiedener Schöpfung von den übrigen Wesen jener Species."

Nachdem er nun noch die Frage untersucht, ob unter Umständen auch ein einziges Individuum eine besondere Species ausmachen könne und sie bejahend beantwortet hat, kommt er auf den eigentlichen Kernpunct, wie von einer ähnlichen

Schöpfung von Individuen überhaupt die Rede sein könne. Zuerst weist er nach, dass jedes Ding durch Materie und Form hinreichend hergestellt werde; dann zeigt er wie die Naturforscher „der Natur der Dinge nachspürend, zuerst die sichtbaren Dinge, die sich unmittelbar den Sinnen darböten, untersucht hätten, die Natur derselben als aus letzten untheilbaren Theilchen bestehender Dinge aber nicht zu erkennen vermöchten, wenn sie nicht zuvor die Eigennatur dieser Theile erkannt hätten. Sie fahren daher fort, die Bestandtheile der Dinge weiter unterzutheilen, bis sie in Gedanken (intellectu) zu jenen winzigsten Theilen (minutissimum) kamen, die nicht mehr in ganze (integrales) Theile zerlegt werden können. Bei der Unmöglichkeit weiterer Auflösung fragten sie nun, ob ein solches kleinstes Theilchen (essentiola) aus Materie und Form bestehe oder gänzlich einfach sei. So fand daher die Betrachtung, auch ein solcher kleinster Körper sei warm oder kalt oder habe sonst eine Eigenschaft. Mit Beiseitesetzung der Form betrachteten sie nun die Materie, ob auch sie einfach sei.“ Echt scholastisch sondert der Fragmentist die Materie als Körper in die Substanz als weitere Materie und die Körperlichkeit als Form, die Substanz abermals in die Empfänglichkeit für Gegensätze als Form und die reine Essentia als Materie. Diese letzte ist schlechthin einfach und unzerlegbar. „Diese reine Essenz mit den andern, welche die Formen der sinnlichen Dinge auf sich nehmen, nennt jene (des Fragmentisten Ansicht) das Universale, d. i. Formlose (informe), nicht weil es keine Form hat, sondern weil es aus solchen nicht mehr besteht.“ In der Sprache der neueren Philosophie würden wir diese das reine Seiende nennen, das als solches aber nicht Eins, sondern Vieles, nicht ein und dasselbe allem Sinnlichen zu Grunde liegende, Allgemeine, sondern eine Menge den einzelnen sinnlichen Dinge gesondert zu Grunde liegender besonderer, nichtsinnlicher realer Träger der Erscheinungen ist. Diese reinen Seienden sind als solche unkörperlich; denn die Körperlichkeit ist eine Form, das reine Seiende hat noch keine Form, liegt aber allem Körperlichen als unkörperliche, letzte Voraussetzung zu Grunde. Jedes einzelne sinnliche (körperliche) Ding enthält eine gewisse Quantität dieser unkörperlichen, reinen Essentien und die Verschiedenheit des Körperlichen entspringt blos aus

der Verschiedenheit der Formen, welche die zu einem Körper vereinigten reinen Seienden in Folge ihrer Vereinigung annehmen. In Bezug auf die ihnen zu Grunde liegenden reinen Essentien sind alle körperlichen Dinge einander gleich, denn alle beruhen auf der Verbindung des Unkörperlichen; in Bezug auf die Formen, welche sie annehmen, auf die Verbindung des Unkörperlichen ungleich, ähnlich oder unähnlich. „So viel jedes Individuum Körpermasse besitzt (corporis quantum), so viel Verbrauchstoff (fructum) hat es; denn die bildenden Formen, die es an sich nimmt, vermehren nicht seine Masse (quantitates), sondern ändern blos seine Natur (aliam naturam fecerunt).“ Die Art und Weise nun, wie das Fragment durch Hinzutritt der „Formen,“ d. i. durch die Verbindungsart der ursprünglich reinen Essentien, d. i. der einfachen Seienden, die Elemente des Körperlichen und aus diesen den Körper selbst werden lässt, ist rein scholastisch. Der fruchtbare Gedanken aber, der dem Ganzen zu Grunde liegt, ist, dass das Einfache nicht etwa die „vier“ Elemente, sondern die reinen unkörperlichen Seienden seien, durch deren mannigfaltige Verknüpfung alle Formen des Körperlichen und Sinnenfälligen entstehen und die, jenachdem sie die Formen des Geistes oder des Körpers annehmen, gleichmässig den Geisteswesen wie der Materie zu Grunde liegen. Die letzte Folgerung spricht der Verfasser nicht geradezu aus, ja er verwahrt sich gegen sie, indem er nur von jenem Theil der reinen Seienden sprechen will, „welche die Form der Körperlichkeit auf sich nehmen, worin die Essenz des Geistes nichts mit ihr gemein hat (communicat).“ Allein diese Beschränkung ist, wie man aus dem unmittelbar Vorhergehenden sieht, rein willkürlich; wenige Zeilen vorher spricht er selbst von dem „Gesammt-Inbegriff reiner Seienden, von dem ein Theil unter Hinzutritt gewisser Eigenschaften zum Geiste, ein anderer zum Körperlichen wird,“ so dass Geist und Körper nur Formen der reinen Essentien, der reinen Seienden als solcher sind. „Plato, sagt er, lehrt, aus der Hyle würden zuerst die Elemente und aus diesen das Uebrige. Wir scheinen es umgekehrt gemacht zu haben.“ Statt von der einen Hyle, aus der alles wird, geht das Fragment von der Voraussetzung vieler Essentien, statt von einem Sein, von vielen einzelnen Seienden aus, durch deren Verknüpfung, nicht durch Umwandlung des Alleinen

in wechselnde Formen und Gestaltungen die körperlichen und sinnenfälligen Dinge zur Erscheinung kommen.

Dies der Inhalt des in jeder Beziehung höchst beachtenswerthen Manuscriptes, dem an Werth für die Geschichte der Philosophie, insbesondere der monadistischen Weltanschauung aus jener Zeit kein zweites an die Seite zu stellen. Klarer lässt sich die Lehre des Individualismus, dass die reale Grundlage der erscheinenden Sinnen- und Körperwelt eine ursprüngliche Vielheit realer, einfacher, unkörperlicher Seienden, das Fundament des Materiellen das Immaterielle und dieses allein das wahrhaft Seiende und Wirkliche sei, in der schwerfälligen Kunstsprache der Scholastik nicht aussprechen, als es von dem Verfasser des Fragmentes geschehen ist. Alle Verschiedenheit der körperlichen Dinge liegt nur in der verschiedenartigen Verknüpfung, in der Form (wozu auch die Menge gehört) der Seienden; ähnliche Form erzeugt ähnliche Dinge; das Gesetz dieser Form, als Begriff gefasst, drückt das Wesen, die Natur des Dinges aus. Daher ist die Art nichts Reelles und doch auch nichts blos Nominelles. Nichts Reelles, denn sie ist nicht etwas ausser dem Seienden, weil ausser diesem nichts ist. Nichts blos Nominelles, denn sie ist nicht bolsser Name, sondern hängt von der innern Natur der Dinge ab. Sie ist nicht ausser noch vor den Individuen, sondern in ihnen. Objectiv ist die Art und das Genus ein numerischer Inbegriff von Individuen ähnlicher oder nahezu gleicher Form, d. i. solcher, die ein ähnliches oder nahezu gleiches Gesetz der Verknüpfung ihrer Elemente zu einem Ganzen befolgen. Insofern als diese mehreren Individuen gemeinsame Natur, die doch nicht identisch, sondern ein Multiplum ist, ins Auge gefasst wird, ist die Art reell; insofern sie ein Inbegriff (collectio) mehrerer Individuen ist, der in Gedanken als Eins zusammengefasst wird, conceptuell, woher der Name des Conceptualismus. Insofern endlich diese Zusammenfassung mehrerer in eine Art nicht eine willkürliche Denkart, auch vom wirklichen Gedacht- und Zusammengefasstwerden nicht abhängig ist, sonst „wenn Alle schwiegen, dürfte es keine Art geben,“ ist die Art einerseits nicht blos reell in den Individuen, andererseits nicht blos als subjectiver, wirklicher Gedanke des zusammenfassenden Denkens, sondern objectiv als natürliche Zusammengehörigkeit gewisser Individuen vermöge ihrer ähn-

lichen Natur zu verstehen. Die Art ist conceptus, nicht blos concipiendo, sondern an sich vermöge der inneren Aehnlichkeit der Individuen. Diese werden nicht ähnlich dadurch, dass sie in Eins zusammengefasst werden, sondern darin, dass sie ähnliche sind, liegt der Grund ihrer Zusammenfassung unter denselben Artbegriff. Das Denken fasst nur in Eins, was reell schon zusammengehört. Ihre Zusammengehörigkeit rührt nicht wie beim strengen Realismus daher, dass die Art vor den Individuen und diese nur durch jene sind, noch wie beim strengen Nominalismus daher, dass der Denker beliebige Individuen mit einem gemeinsamen Namen bezeichnet; denn einmal kann das Denken nur mit gemeinsamem Namen bezeichnen, was an sich schon Gemeinsames an sich hat, andererseits existirt die Art reell nur dadurch, dass ihre Natur in mehreren Individuen und zwar in jedem ganz vorhanden ist. So steckt in jedem Menschen die ganze Menschennatur, sonst wäre er keiner und doch ist jeder für sich nur ein Theil der Menschenart. So kann weiter kein Zweifel sein, dass wahre Individuen sind, und dass nur Individuen wahrhaft sind; dass besondere Artbegriffe nach Art der platonischen Ideen als Materie der Individuen ausser, vor und neben den Individuen Phantasmen sind; dass zwar gewisse Individuen durch ihre innerlich näher verwandte Natur in einer nähern Beziehung nicht blos für das Denken, sondern an sich zu einander stehen, als andere, deren innere Natur mehr von einander abweicht, worin eben der Art- und Gattungs-Unterschied besteht, dass daraus aber keineswegs gefolgert werden darf, Individuen derselben Art besässen materiell dieselbe, sondern ähnliche nahezu gleiche Natur. Da diese Aehnlichkeit nach Obigem nur in der Zusammensetzung stattfinden kann, so folgt, dass Individuen derselben Art aus essentiell verschiedenen Atomen zusammengesetzt, doch ähnlicher Natur sein können und sind, sobald nur die Form der Zusammensetzung eine ähnliche ist. So gehören Plato und Sokrates zur selben Art, nicht als ob sie aus denselben Elementen bestünden, sondern weil ihre Elemente auf ähnliche Weise zu Ganzen verbunden sind. Daher ändert sich die Art nicht mit der Menge der verbundenen Elemente, da vielmehr, wenn nur die Form der Verbindung ähnlich bleibt, auch ähnliche Ganze zum Vorschein kommen müssen. So ist Sokrates als Kind dem Sokrates als Mann ähnlich, trotzdem

dass dieser mehr Atome enthält als jener, weil die Natur dieser und die Art ihrer Verbindung dieselbe geblieben ist. Das eigentlich Gemeinsame ist beiden der Begriff, aber nicht insofern er blosser Name, noch insofern er selbst die Materie der Individuen ausmacht, sondern insofern er ein Bildungsgesetz darstellt, nach dem der Stoff Form annimmt. Dieses Bildungsgesetz ist nicht objectiv das Geformte, der Gegenstand selbst, noch subjectiv blosse Vorstellung, sondern dasjenige was als verbindendes Mittelglied diese auf jenen bezieht, Grund, dass diese subjective Vorstellung gerade diesen und keinen andern Gegenstand vorstellt. Dies ist das Wesen des Conceptualismus.

Wir haben damit den Boden gewonnen, auf welchem die Vergleichung mit Leibnitzens Ansichten möglich wird. Auch Leibnitz ist weder Realist noch Nominalist, die selbstständige Existenz des Allgemeinen neben dem Besonderen, „das Pferd ohne Individualität“ ist ihm „Chimäre.“ Kaum kann er glauben, dass auch die strengsten Realisten von ehemals dieselbe im eigentlichen Sinne angenommen und festgehalten haben. „Nirgends findet man eine Zahl, an der nichts wahrzunehmen wäre als die „„Menge““ im Allgemeinen; nirgends ein Ausgedehntes, das nichts als Dichtigkeit und sonst keine andere Eigenschaft hätte; die Subsistenz eines Modells, das nichts wäre als Körper schlechtweg, nichts als Thier überhaupt ohne dieses oder jenes zu sein, ist Phantasie.“ (N. E. l. III. ch. 6. §. 32.) Mit Bestimmtheit erklärt er sich gegen jene, die sich die Natur so „verschwenderisch denken in der Production jener reellen Allgemeinheiten, dass sie deren eine für den Körper überhaupt, eine zweite für das Thier, und noch eine für das Pferd im Allgemeinen erschüfe, um sie schliesslich alle freigebig in einem Bucephalus zu vereinigen.“ (Ebendas.) Dies sind Aeusserungen, die keinen Zweifel übriglassen. Doch aber will er das Allgemeine, die Gattungen und Arten nicht blos als „mehr oder weniger umfassende Zeichen“ (signes plus ou moins étendus) angesehen wissen, wie sein Gegner Locke that. „Ich gebe zu, sagt er (N. E. l. III. ch. 5. §. 10), dass ein Name dazu dient, unsere Aufmerksamkeit auf die Dinge zu wenden, ihre Kenntniss und ihr Andenken zu erhalten, aber das macht das Wesen der Dinge nicht nominal und ich begreife nicht, wie man darauf bestehen kann, dass das Wesen der Dinge selbst abhängen

soll von der Wahl ihrer Benennungen. Namen sind eben Zeichen, und ein Zeichen wird desto vollkommener sein, je besser es den Zweck erfüllt, zu dem es bestimmt ist. Daraus folgt nicht, dass jenes Zeichen nicht das vollkommenste sein würde, das dem Wesen des Bezeichneten am genauesten entspräche, aber sicher ist es falsch, dass das Wesen des Bezeichneten in dem Zeichen selbst bestehen soll. Darum sind Art und Gattung nicht blosse Zeichen, weil diese nur subjective Bedeutung haben, Art und Gattung aber objective. „Genera und Species, lässt er den Lockeaner Philalethes sagen, mit dem sein Wortführer Theophil sich einverstanden in diesem Punct erklärt, der Substanzen wie anderer Wesen sind nichts als Artmengen (sortes), z. B. Sonnen, eine Artmenge von Fixsternen, und werden kenntlich entweder von innen aus durch ihren Bau, oder von aussen durch gewisse Kennzeichen, nach welchen wir ihnen Namen geben und daher kommt es, dass man z. B. das Strassburger Kunst-Uhrwerk entweder kennen kann wie der Künstler, der es (von innen) gebaut oder wie der Beschauer, der es (von aussen) beschaut hat.“ Wird die Art von innen heraus bestimmt, so ist sie insofern reell, wird sie von aussen her bestimmt, blos nominell; trifft die äussere Bestimmung mit der innerlichen zusammen, so drückt der Name das Wesen aus und die vollkommenste Artbestimmung ist erreicht. Im ersten Falle hängt die Zusammengehörigkeit der Individuen zur selben Art von der Aehnlichkeit derselben in wesentlichen Eigenschaften ab, die ihre Natur ausmachen; im zweiten Falle von solchen Kennzeichen, die dem äusserlichen Beschauer wahrnehmbar sind und für das Wesen des Dinges selbst ganz gleichgiltig sein können; im dritten Falle sind die Kennzeichen, die der Betrachter zur Begrenzung der Art wählt, zugleich die, welche innerlich zum gemeinsamen Wesen der Individuen selbst gehören. Im ersten Falle ist die Art natürlich, im zweiten willkürlich, im dritten fällt die willkürliche Bezeichnung mit der natürlichen Zusammengehörigkeit in Eins zusammen. Der Unterschied zwischen natürlicher und künstlicher Artbestimmung, das Streben nach einer künstlichen, die das genaueste Abbild der objectiven, natürlichen wäre, ist davon die Folge. „Es liegt, sagt er (a. a. O. §. 14), eine Zweideutigkeit in dem Ausdrucke: Art oder Wesen verschiedener Art. Beide kann man mathematisch oder physisch nehmen. Mathematisch streng macht schon die geringste

Differenz, die bewirkt, dass zwei Dinge nicht in allem und jedem einander ähnlich sind, sie der Art nach verschieden. In diesem Sinne sind nicht zwei physische Individuen von derselben Art, ja was noch mehr, ein und dasselbe Individuum geht unaufhörlich andere Arten durch, denn niemals ist es länger als einen Zeitmoment sich völlig selbst gleich. Der Mensch aber, der physische Species aufstellt, hält sich nicht an diese Strenge und von ihm hängt es ab, eine Masse, die er selbst aus einer andern in die erste Form zurückbringen kann, für gehörig zur selben Art mit dieser zu erklären. So sagen wir, dass Wasser und Eis zur selben Art gehören, weil das letztere nur das erstere in einer neuen umhüllenden Form sei. Unter den organischen Körpern oder in den Arten der Pflanzen und Thiere bestimmen wir die Art nach der Generation, so dass das Aehnliche, das vom nemlichen Erzeuger oder Samen herstammt oder doch stammen könnte, zur selben Art gerechnet wird. Beim Menschen halten wir uns an die gemeinsame Vernunftanlage u. s. w. Wie immer die Regel lauten möge, die die Menschen sich für ihre Artumgrenzungen und die daran hängenden Folgen erfinden, jedesmal wird die Eintheilung, soll sie anders verständlich sein, in der Realität wurzeln müssen." Was er darunter versteht, sagt er deutlich im Folgenden: „mögen sich die Menschen nicht einbilden, sie könnten Arten erdenken, welche die Natur, die alles bis auf die Möglichkeiten umfasst, nicht vor ihnen schon gedacht oder gemacht hätte. Was das Innere betrifft, so muss zwar jede äusserliche Erscheinung auf die innere Einrichtung gegründet sein; aber wahr ist es nichtsdestoweniger, dass dieselbe Aussenseite bisweilen das Product zweier unterschiedener Constitutionen sein kann; indess werden beide doch stets etwas Gemeinsames zeigen, eben das, was die Philosophen die causa formalis proxima nennen. Aber auch wenn dies nicht wäre und gewisse Naturerscheinungen, denen wir wie dem Blau des Regenbogens und dem des Türkis denselben Namen geben, hätten innerlich nichts gemein, würde doch unsere Erklärung nicht aufhören, im Realen begründet zu sein, denn auch als Phänomene sind beide Realitäten. Wir können behaupten, dass was wir mit Wahrheit scheiden oder vergleichen, das die Natur auch scheide oder zusammenbegreife, obschon sie Unterscheidungen und Vergleichungen treffen mag, die uns unbekannt, vielleicht

besser sind, als die unsern." Nur wird es dann grosser Sorgfalt und Erfahrung bedürfen, Arten und Gattungen auf eine Weise zu umgrenzen, die der Natur möglichst nahe kommt. Dabei werden wir oft auf „Conjecturen" beschränkt, wenn z. B. ein Theil der äusseren Kennzeichen fehlt, die sonst Wesen einer gewissen Art eigenthümlich sind. aber „unsere Unsicherheit ändert nichts an der Natur der Dinge und gibt es eine gemeinsame innere Natur, wird sie sich in dem fraglichen Dinge finden, mögen wir von ihr wissen oder nicht." Wer würde hier nicht den treffenden Ausspruch des Fragmentisten wiedererkennen: „sollte es etwa wenn alle schwiegen, desshalb keine Art geben?" Die objective Zusammengehörigkeit aller zur selben Art gehörigen Individuen vermöge ihrer inneren Natur betont Leibnitz überall aufs Stärkste. Er schärft nachdrücklich ein, dass die subjective Zusammenfassung derselben unsererseits eine Sache der Erfahrung und steter Vervollkommnung fähig sei. „Verbinden wir, sagt er (a. a. O. §. 31), nur solche Begriffe unter einander, die sich mit einander vertragen (idées compatibles), so werden die von uns den Species angewiesenen Grenzen den von der Natur gezogenen immer conform genug sein; nehmen wir gehörig Rücksicht, solche Merkmale zu verknüpfen, die wir in der Wirklichkeit vereinigt treffen, so werden unsere Artbegriffe auch mit der Erfahrung harmoniren; und wenn wir sie endlich nur als provisorisch geltend für die eben vorhandenen Körper betrachten, unbeschadet der gemachten oder weiter zu machenden Entdeckungen, unsere Zuflucht auch, sobald es sich darum handelt, die allgemeine Bedeutung eines Nennwortes festzustellen, zu den darin Erfahrenen nehmen, so werden wir in der Sache nie irregehen. Auf dem Wege kann uns die Natur zwar vollkommenere und bequemere Artbegriffe liefern, aber sie wird niemals diejenigen ungiltig machen, die wir gebildet haben. Vielmehr sind diese gut und natürlich, obgleich sie vielleicht nicht die besten und natürlichsten sind."

Wer würde darin den Grundzug der conceptualistischen Ansicht verkennen? Die Art ist nicht blosses Wort, denn dieses setzt einen zusammenfassenden Gedanken voraus. Sie ist aber auch nicht blos Gedanke, sondern objective Zusammengehörigkeit gewisser Individuen unter denselben Begriff vermöge der Aehnlichkeit ihrer inneren Natur. Die Individuen sind ein Vieles nnd bleiben ein Vieles auch als Art; sie sind weder realistisch vor

ihrer Spaltung in Eins verschmolzen, noch gehen sie nach derselben in ein Solches zusammen; aber diese Vielen, die zur selben Art gehören, sind nach einem und demselben Bildungsgesetz, nach derselben idée générique geformt und das macht, dass sie, die gleichen inneren und äusseren Typus an sich tragen, auch vom beschauenden Subject unter einen und denselben Artbegriff befasst werden. Die Individuen sind der Art nach nicht Eins, aber sie sind auch nicht willkürlich nach subjectivem Belieben durch das Denken zusammengewürfelt; die Aehnlichkeit, die ihr innerer und äusserer Typus zeigt, ist das reale Band, das sie unter einander verknüpft, und ihr wirkliches Zusammengefasstwerden von Seite des denkenden Subjectes ist nur die Folge des Gewahrwerdens ihrer objectiven Zusammengehörigkeit von Seite der bildenden und formenden Natur. Die Art ist den Dingen ebensowenig angedichtet, als die Dinge nur Geschöpfe der Art sind, sondern die innere und äussere Natur jedes Dinges bestimmt die Art, zu der es objectiv gehört und subjectiv gerechnet werden muss.

Die Beispiele, welche Leibnitz (a. a. O.) aufstellt, lassen über seine Meinung keinen Zweifel übrig. Tadelt er doch die Botaniker seiner Zeit, dass sie bei der Artbestimmung der Pflanzen nur auf einen Theil derselben, die Blüthe, Rücksicht nähmen, statt auf den ganzen Habitus und die übrige Pflanze vernachlässigten. „Es wäre zweckmässig, sagt er, die Vergleichung und Anordnung nicht wie bisher nur nach einem einzigen Eintheilungsgrund zu treffen, sondern auch nach andern Eintheilungsgründen, herzunehmen von anderen Theilen und Verhältnissen der Pflanzen.“ Ein natürliches System der Pflanzenwelt hat ihm lange vor Jussieu vorgeschwebt; „hätten wir, setzt er hinzu, den das Innere durchdringenden Blick höherer Geister und kennten wir die Dinge hinreichend, vielleicht fänden wir darin die bleibenden Attribute für jedwede Art, die ihren sämmtlichen Individuen gemein, im selben organischen Wesen stets vorhanden ist, was immer sonst Aenderungen und Umwandlungen mit ihm vorgehen möchten; wie in der uns bekanntesten physischen Gattung, der menschlichen, die Vernunft in der That ein solches fixes Attribut, das Jedem und Jedem unverlierbar zukommt, wenn wir es gleich nicht an Jedem immer wahrzunehmen im Stande sind. In Ermangelung dessen bedienen wir uns jener Attribute, die uns zur Vergleichung und Unterscheidung, mit

einem Worte als Erkennungszeichen der Dinge am bequemsten dünken: und diese Attribute haben jedesmal ihre reellen Grundlagen."

Leibnitz spricht es hier aus, dass jede subjective Feststellung der zu gewissen Arten und Gattungen gehörigen Individuen unsererseits nur ein Versuch ist, ein Nothbehelf, der durch nachfolgende Erfahrung bestätigt, berichtigt oder gänzlich zurückgewiesen werden kann; dass die wahre Art metaphysisch in der realen Gleichartigkeit der Individuen besteht, welche einer und derselben idée générique, einem und demselben bildenden und formenden Naturtypus folgen. Dieser als ein bestimmter Inbegriff wesentlicher Qualitäten, die gemeinsame Form ist in jedem Individuum derselben Art ganz realisirt, nicht als dieselbe, aber als gleiche in allen. Denn „es gibt meines Dafürhaltens Wesentliches in jedem Individuum und zwar mehr als man denkt. Den Substanzen ist es wesentlich zu wirken, den geschaffenen Substanzen zu leiden, dem Geist zu denken, dem Körper Ausdehnung und Bewegung zu besitzen. Das heisst, es gibt Arten und Gattungen, aus denen ein Individuum (auf natürlichem Wege wenigstens) niemals wieder herauskommt, wenn es einmal in denselben gewesen ist, während es andere gibt, die, ich räume es ein, dem Individuum zufällig sind, so dass es aufhören kann, zu dieser Art zu gehören. Aufhören kann man z. B. gelehrt, gesund, schön, ja selbst sicht- und tastbar zu sein, aber nicht Leben und Organe zu haben und Eindrücke zu empfangen" (a. a. O. §. 2).

Nach Geständnissen solcher Art wird Leibnitzen Niemand mehr für einen reinen Nominalisten nehmen wollen. Ein Solcher müsste die innerliche Zusammengehörigkeit der Individuen unter einen und denselben Artbegriff vielmehr leugnen, als sie mit Nachdruck hinstellen; für eine blosse Zuthat des subjectiven, zusammenfassenden Denkens erklären, statt ihr eine objective Bedeutung für die Individuen selbst beizulegen. Für den reinen Nominalisten ist das Allgemeine der Art nur insofern es gedacht wird; Leibnitz thut den bedeutungsvollen Ausspruch: „die gemeinsame Natur findet sich in den Dingen, mögen wir von ihr wissen oder nicht." Die absolute Beziehungslosigkeit, die der reine Nominalismus zwischen den Individuen voraussetzt, so lange sie nicht durch ein zusammenfassendes Denken in Beziehung gebracht werden, weist Leibnitz von sich ab. Das Ge-

schäft des subjectiven Denkens ist nach ihm, das unabhängig bestehende Bezogensein der Individuen auf einander in der Wahrheit stets näher kommenden Versuchen zu erfassen. Leibnitzens Streben geht auf den Sachverhalt, der reine Nominalismus auf einen Versuch denselben denkend zusammenzufassen. Jenes ist objectiv, realistisch, dieses subjectiv, idealistisch; jenes speculativ, apriorisch, ein Bemühen, die Dinge von innen nach aussen aus ihrem Wesen zu begreifen, dieses empiristisch, aposteriorisch, schon befriedigt dieselben von aussen nach erfahrungsmässigen Kennzeichen mit Beschränkung auf nur subjective Giltigkeit vom Standpuncte des individuellen Denkens zusammenzuordnen.

Ich habe an einem andern Ort (Leibnitz und Herbart. Gekr. Preisschrift. S. 58 ff.) das Verhältniss der Leibnitz'schen Lehre in diesem Punct zu dem in Herbart aufgestandenen reinen Nominalismus neuerer Zeit ausführlich entwickelt. Beide kommen darin überein, als wahre Grundlage alles Seienden und Erscheinenden nur Individuen zu setzen; aber während diese für den reinen Nominalismus beziehungslos atomistisch auseinanderfallen, jedes eine Welt für sich, ohne Verkehr und Verhältniss mit den übrigen, man wollte denn die „zufälligen Ansichten," die mehr als „zufällig" sind, für ein solches annehmen, bringen die rapports, in welchen nach Leibnitz jedes Individuum zu jedem andern steht, vermöge deren es zugleich ein Bild und einen dem Ganzen ähnlichen Theil des Universums ausmacht, dieses in realen Zusamenhang mit dem ganzen übrigen Weltgebäude. Diese rapports sind Beziehungen, welche seit Anbeginn der Dinge an jedem Individuum als wirkliche Bestimmungen desselben vorhanden sind und nicht erst brauchen hinzugedacht zu werden. Solcher Art sind auch Art- und Gattungsbestimmungen jedes Individuums, die als solche nicht erst Form eines zusammenfassenden ihm äusserlichen Denkens, sondern Eigenthümlichkeiten der Dinge selbst sind. Jedes Ding nimmt als solches im Zusammenhange aller eine bestimmte Stellung vom Anbeginn an ein, nicht erst wartend, dass ihm diese im Weltbilde des subjectiven zusammenfassenden Denkens angewiesen werde. Bei Leibnitz macht das schaffende, im reinen Nominalismus (Herbarts) das denkende Subject das Centrum aus, dort der wirklichen Welt, hier eines subjectiven Gedankenbildes derselben (a. a. O. S. 60).

Leibnitzens Lehre ergänzt, wie schon Fichte der Sohn in Bezug auf Herbart bemerkt hat (a. a. O. S. 60), den reinen Nominalismus durch seine Anerkennung der vom Anbeginn gesetzten Beziehungen der Individuen auf und unter einander und zum ganzen Universum. Was der Nominalismus nur als einen vom beschränkten, subjectiven Standpuncte ausgehenden Versuch fasst, das ganze Weltall wie die einzelnen Individuen in vermittelnder Denkform zusammenzufassen, das stellt Leibnitz als ein Fertiges, vom Anbeginne geschaffenes Weltganzes hin, das der Anerkennung des subjectiven Denkens nicht bedarf um zu sein, was es ist, die Gesammtheit mannigfaltigst auf einander bezogener, durch einander wechselseitig bestimmter und modificirter Individuen. „Die Natur kann man sich nicht zu freigebig denken, heisst es a. a. O. §. 32, sie geht weit über alles, was wir erfinden können, und alle Möglichkeiten, die mit einander verträglich sind, finden sich auch realisirt auf der grossen Schaubühne ihrer Darstellungen.“

Dagegen ist es kein Einwand, dass Leibnitzens Abweisung jeder transienten Wirksamkeit auf und zwischen seinen einfachen Individuen ihm verwehre, von realen Beziehungen derselben auf und unter einander zu sprechen. Die Beziehungen zwischen den Monaden sind vom Anfange an gesetzt, nicht durch sie, sondern durch das Wesen, das die Monaden selbst gesetzt hat. Im idealen Weltplan hat jedes Seiende seinen Ort, seine Bestimmung neben, mit allen Uebrigen. Keines kann ohne die andern sein, wie diese nicht ohne jenes zu sein vermögen; jedes bedingt alle und alle jedes. Daher ist jedes allen übrigen angepasst (accomodé), wie diese umgekehrt es ihm sind. Diese wechselseitige Bezugnahme bei jedem auf alle anderen bringt die Wirkung hervor, dass jedes an sich die Spuren aller anderen trägt und „eine höhere Intelligenz aus den Beziehungen eines Einzelnen wie aus einem lebendigen Spiegel (miroir vivant) die Anordnung des ganzen übrigen Alls zu erkennen vermöchte.“ Die prästabilirte Harmonie die zwischen den vom Anbeginne auf einander bezogenen Individuen herrscht, ersetzt die Nothwendigkeit der durch den classischen Satz „die Monaden haben keine Fenster“ undenkbar gewordenen transienten Einwirkung auf einander. Ihr zufolge trägt jedes Wesen ein ewiges Veränderungsgesetz in sich, das mit den ana logen aller übrigen Wesen harmonirt; der ideale Zusammen-

hang, der zwischen den innewohnenden Veränderungsgesetzen stattfindet, ersetzt den realen der durch unmittelbare Wechselwirkung stattfinden sollte.

So ist zwar jede Monas eine Welt für sich, durch die Unmöglichkeit realer Wechselwirkung isolirt von allen übrigen und darin kommt sie mit dem Individuum des reinen Nominalismus, das als solches gleichfalls streng in sich beschlossen ist, überein. Aber durch das Veränderungsgesetz, das sie in sich trägt, und das mit Rücksicht auf die Veränderungsgesetze aller übrigen gewählt ist, hängt sie zugleich mit diesen allen zusammen. Indem sie still bewusstlos oder mit Bewusstsein, in beiden Fällen mit unabweislicher Nothwendigkeit den ihr eingepflanz ten individuellen Typus aufwickelt, tritt sie dadurch mit oder ohne Wissen in Beziehung zu den übrigen, deren jede von ihrem Standpunct aus das Gleiche thut. Von der grösseren oder geringeren Uebereinstimmung des in ihr wirksamen Veränderungsgesetzes mit dem in anderen thätigen hängt es ab, ob sie mit diesen grössere oder geringere Aehnlichkeit im äusseren Typus zeigen wird, und daraus ist klar, wie Individuen mit ähnlichen Veränderungsprincipien auch einen gemeinsamen Art- oder Gattungs-Typus an sich tragen werden. Es ist streng genommen wahr, dass jedes Individuum Art für sich ist, denn jedes hat sein ihm eigenes Veränderungsgesetz, seinen individuellen Bildungstypus, den ganz ebenso kein anderes hat; es ist aber auch ebenso wahr, dass jenachdem die Bildungsgesetze mehrerer Individuen Uebereinstimmendes enthalten, ein gemeinsamer Typus, eine idée générique eine Menge von Individuen umfassen kann. So umfasst der gemeinschaftliche Typus der Pflanze alle Pflanzenindividuen, deren jedes für sich unabhängig von den andern die in seinem individuellen Entwicklungsgesetz enthaltene ihm mit andern gemeinsame Idee des Pflanzentypus selbstständig ausbildet.

Dieser gemeinschaftliche Typus erscheint als Gesetz, das alle dahin gehörigen Individuen beherrscht, ungeachtet er selbst nicht eigentlich das Thätige ist, sondern die Kraft, die den Typus ausbildet. Inwiefern der Arttypus die Individuen umfasst, ist er selbst conceptus, weder realistisch ausser den Individuen als besonderes Wesen, noch nominalistisch als subjectiver Gedanke des zusammenfassenden Subjects wirklich, sondern unabhängig von der denkenden Zusammenfassung an

sich als ideale gemeinsame Norm der in den Individuen lebendigen Kräfte. Er ist nicht die Kraft, aber er regelt die Kraft, wie das Kepler'sche Gesetz nicht die die Himmelskörper bewegende Kraft selbst ist, sondern deren Norm. Das ganze Reich der Natur ist ein Reich von wirkenden Kräften und deren Gesetzen, deren einige sich nur auf eine einzige Kraft, andere auf deren mehrere, wenige auf alle beziehen. Jene gehen blos eines, diese mehrere, die letzten alle Individuen an. Jene begründen Individuen, diese Arten, die letzten allgemeinste Arten.

So erscheint das Allgemeine als Regel, aber nicht der blos subjectiven Zusammenfassung Vieler in Eines, sondern als objective Norm realer thätiger Kräfte. Was nach derselben Regel gebildet ist, oder richtiger sich selbst bildet, gehört zur selben objectiven Art, mag nun unsere subjective Auffassung derselben mit der objectiven Grenze übereinstimmen oder nicht. Die Art ist nichts Willkürliches, sondern Gegebenes, insofern Reales, als die Individuen, welche dieselbe ausmachen, selbst reale Kräfte darstellen, die dasselbe Entwickelungsgesetz in sich tragen. Gleiches Entwickelungsgesetz aber erzeugt gleiche Form. Die Zusammengehörigkeit zur selben Art erscheint äusserlich, soweit das Aeussere überhaupt durch das Innere bedingt ist, durch gleiche Form der Individuen. So weit also das Aeussere vom Inneren abhängt, ist der Rückschluss von der Gleichheit der Form auf die der Art, den der Empirismus anstellt, erlaubt; die Voraussetzung aber, von der er dabei ausgeht, ist schon nicht mehr rein nominalistisch. Der Nominalist kann schon nicht mehr zugeben, dass gleiche Form gleiches Innere vermuthen lässt, weil die Form als etwas Allgemeines nur im Gedanken Existenz und nur für das Denken Giltigkeit hat. Es ist klar, dass auf diesem Wege der reine Nominalismus alle Naturwissenschaft unmöglich machen, sie bloss in ein subjectives Naturbild verwandeln würde. Der moderne Nominalismus hat dies auch so wohl gefühlt, dass beinahe alle Versuche, die sich seit Herbarts Tode um Erweiterung und Vollendung seiner Lehre bemüht haben, nach dieser Richtung hin geschehen sind. Im XIV. Bande der Fichte'schen Zeitschrift für Philosophie (Heft I, S. 93) hat Drobisch einen von mir an einem andern Orte (Leibnitz' Monadologie S. 122—130) ausführlich beurtheilten Versuch ge-

macht, der absoluten Beziehungslosigkeit der einfachen Realen und ihrer dadurch herbeigeführten Unbrauchbarkeit als Grundlage der Naturauffassung durch die Erklärung zu Hilfe zu kommen, dass die Beziehungen der Realen untereinander eben so gut Realität besässen als diese selbst. Hiesse dies den rein nominalistischen Charakter des einfachen Seienden umstürzen, so hiesse es das System aufgeben. Auch hat Drobisch den Entwurf später zurückgenommen, um ihn gegen Trendelenburgs Einwürfe in anderer Form neuerlich wieder einzuführen. (Fichte's Zeitschrift, XXI. B. 1. H., S. 11). In letzter Zeit hat Trendelenburg (Monatsber. d. Berl. Akad. Nov. 1853) entschieden ausgesprochen, was ich schon vor Jahren in meiner Kritik der Herbart'schen Theorie des wirklichen Geschehens andeutete, dass „jede teleologische Naturauffassung mit der Herbart'schen Metaphysik unverträglich, jede Anordnung nach Zwecken Inconsequenz sei dort, wo die zweckvolle Erscheinung nur unter dem zufälligen Zusammen Platz hat". (S. 27). Die Ursache liegt in dem reinen Nominalismus, der wenn man ihm bis in seine letzten Consequenzen huldigt jede andere als eine nur subjectiv giltige Zusammenfassung des Vielen in Eines unmöglich macht. Das Viele ist Vieles und bleibt Vieles ohne Beziehung, Füreinander und einheitlichen Zusammenhalt.

Damit soll nur gezeigt sein, wie weit Leibnitzens Lehre vom strengen Nominalismus sich entfernt, ohne desshalb zum eigentlichen Realismus umzuschwenken. Diesen bei ihm zu suchen, ist in der That keine Veranlassung. Das vinculum substantiale, das man gern dafür anführt, hat an sich eine ganz andere Bedeutung. Es ist wie wir an einem andern Orte nachgewiesen haben (Leibnitz und Herbart S. 87) lediglich Schein, der entsteht durch die verworrene ineinanderfliessende Auffassung des Unendlichen von Seite eines endlichen Denkens und dem gar nichts Reales entspricht. Wie aber Leibnitz vom alten strengen Realismus dachte, haben oben angeführte Stellen uns gelehrt. In keinem bessern Verhältnisse würde er sich zu dem neueren befunden haben. Die Alleinherrschaft der Gattung, die Nichtigkeit des Individuums das seine Realität nur dadurch empfängt, dass es an der Gattung vorübergehend theilnimmt, würden schlecht zu der Lehre passen, dass allein die Indivi-

duen das wahrhaft Seiende und Thätige, Art und Gattung nur Mengen von Individuen seien, die nach einer und derselben Bildungsnorm sich entwickeln. Wollte man aber darauf fussend in der Herrschaft der gemeinsamen Bildungsnorm eine Annäherung finden an die lebendige Idee, die der neuere Realismus zum Kern und Träger aller äusseren Erscheinung macht, so müsste darauf erwiedert werden, dass Leibnitz „lebendig" ausdrücklich nur die Kraft, die das Gesetz befolgt, aber nicht das Gesetz nennt. Die lebendige Kraft ist die Monas, die einfache Substanz, das Element alles Seienden und Erscheinenden. Sie allein ist real, das Gesetz nur ideal, Regel für, aber nicht das Handelnde selbst.

So nimmt Leibnitzens Lehre eine Stellung ein, die wir wohl als vermittelnd zwischen beiden Extremen bezeichnen dürfen, wie es jenes Fragment zwischen Wilhelm und Roscelin ist. Beide sind gut, hörten wir ihn oben behaupten, vorausgesetzt, dass man sie recht versteht. Seine eigene Lehre steht über beiden. Vom Nominalismus hat sie die Vielheit der metaphysischen Grundlagen, vom Realismus den einheitlichen Zusammenhang der idealen Gesetze. Metaphysisch Getrenntes wird durch Gleichheit der Form zu einem einheitlichen Ganzen verknüpft, das als Art, Gattung, endlich als Weltsystem in der höchsten Spitze des idealen Weltplans sich befriedigend abschliesst. Ein System von Gesetzen als Normen für thätige Kräfte gedacht, realisirt sich selbst, indem jede Substanz, ihrem ihr innewohnenden Bildungstrieb folgend, von ihrem Ort aus mit allen andern zum harmonischen Weltbau sich rundend zusammenfügt. So erscheint das Allgemeine, der gemeinsame Typus, verwirklicht im Einzelnen, aber nicht durch ihn selbst, sondern durch individuelle Kräfte in deren jeder er ganz gegenwärtig ist. Das Universale ist nicht die Materie der Individuen, es ist auch keine blos subjective Denkform, es ist objectives Gesetz. Norm an sich, ideales Band, la possibilité dans les ressemblances, wie sich Leibnitz ausdrückt, die Regel, der die gesonderten Seienden gemeinschaftlich gehorchen.

Wir kommen damit auf dasjenige zurück, was wir oben das Wesen des Conceptualismus nannten. Das Eigenthümliche dieser Ansicht liegt darin, dass sie einen conceptus, eine Zusammengehörigkeit anerkennt, die weder materiell noch blos subjectiv formell, vielmehr objectiv, ideell, un-

abhängig vom subjectiven Gedacht- oder Erkanntwerden besteht. Als solche bildet sie das Mittelglied zwischen dem reellen Gegenstand und der subjectiven darauf bezüglichen Vorstellung. Der Conceptus, der Begriff, die Vorstellung an sich verhält sich zum vorgestellten Gegenstand als dessen bildende Norm, zur subjectiven Vorstellung als objectiver Stoff. Indem das Denken den Begriff an sich erfasst, erkennt es die Bildungsregel des Objects und dadurch dieses selbst. Der Indifferenzpunct zwischen Subject und Object, der weder Identität beider wie im strengsten Realismus, noch absoluter Gegensatz wie im strengen Nominalismus ist, liegt bei dem conceptualistischen Fragmentisten wie bei Leibnitz in dem dazwischen geschobenen conceptus idealis. Die Frage, welche den Schwerpunct beider einander entgegengesetzter Ansichten ausmacht, das Verhältniss der Vorstellung zum vorgestellten Gegenstande erhält damit eine eigenthümliche Lösung. Einheit ohne Vielheit und Vielheit ohne Einheit sind gleichzeitig abgewiesen; der Versuch die Vielheit neben der Einheit und die Einheit in der Vielheit gleichmässig zu ihrem Rechte kommen zu lassen, ist der Conceptualismus.

Leibnitz und Lessing.*)

Wenn es zu entscheiden gilt, ob einer der Leibnitz an Scharfsinn und Universalität verwandtesten deutschen Geister, Lessing, auch in der Philosophie Leibnitzianer oder Spinozist gewesen sei, so fällt es auf, dass für beides gleich gewichtige Stimmen sich haben vernehmen lassen. Wie bekannt, war Jakobi der erste, der nach jener denkwürdigen Unterredung am 6. Juli 1780 mit Lessing in Bezug auf dessen Urtheil über Goethe's Prometheus mit der Behauptung hervortrat, Lessing sei Spinozist gewesen. Seine Briefe über die Lehre des Spinoza mit jener Unterredung und einem Theile der darüber gepflogenen Verhandlungen erschienen 1785. Darauf erfolgte Mendelssohn's Schrift „an die Freunde Lessing's," sein schmerzlich ergreifender Schwanengesang, wie dessen Biograph sich ausdrückt. Es ist bekannt, dass die heftige Aufregung, mit welcher er sie verfasst hatte, ihm den Tod zuzog. Er starb, bevor sie im Druck erschien. Der treue Freund und Verehrer Lessing's hatte es nicht ertragen können, den theuern Namen durch den Vorwurf Atheist, was ihm mit Spinozist gleichbedeutend war, befleckt zu sehen. Seine Schrift suchte zweierlei zu erweisen, erstens dass Spinoza's Lehre weder, wie Jakobi behauptete, das einzig folgerichtige philosophische Lehrgebäude sei, noch zweitens, dass sich Lessing dauernd ihr angeschlossen und dem Freunde seine Ueberzeugung verhehlt habe. Jakobi aber wies seinerseits auf das *Ἓν καὶ πᾶν*, das Lessing in Gleim's Gartenhause unter einen Wahlspruch des Letzteren schrieb.

Ein Streit, der dem damals berühmtesten Vertreter deutscher, insbesondere Leibnitz'scher Philosophie oder was dafür galt, so zu sagen, das Leben kostete, konnte nicht verfehlen, Aufsehen zu erregen. Die unter unseren grössten Geistern herr-

*) Aus dem Maihefte der Sitzungsberichte der philos.-histor. Classe der kais. Akad. der Wissenschaften zu Wien 1855. XVI. Bd., S. 326 ff.

schende Neigung zum Spinozismus fand sich bei der Mitschuld eines der grössten aus ihnen auf das Lebhafteste interessirt. Herder's Schrift über Gott erschien auf Veranlassung der Jakobi'schen Briefe und Goethe fand sich nach Danzel's Bemerkung in dessen Schrift über Goethe's Spinozismus durch obigen Streit auf den letzteren zurückgeführt. Dass unter solchen Umständen Jakobi's Behauptung mehr Glauben fand, als die wohlgemeinte Vertheidigung Mendelssohn's, ist natürlich. Die Wolf'sche Philosophie war durch ihre Schulverflachung so herabgesunken, dass es gleichsam zur Ehrensache ward, ihr entgegen zu stehen. Man begriff nicht, wie ein Mann von Geist ihr angehören könne. Der Spinozismus war Mode, wie in unseren Tagen die Hegel'sche Philosophie. Nicht als diese oder jene Philosophie, sondern als Philosophie par excellence. Es war eben wie Jakobi sich ausdrückt, „die einzig mögliche Philosophie." Es ward vorausgesetzt, dass wer Philosoph, Spinozist sei. Bei der Richtung, welche die deutsche speculative Philosophie seit Kant nahm, musste dieses Vorurtheil sich stets tiefer einwurzeln. Fichte, Schelling, Hegel lehnten sich an Spinoza und erkannten höchstens ihn als ebenbürtigen Vorgänger an. Die speculative Philosophie war moderner Spinozismus. Jeder bedeutende Genius musste speculativer Philosoph oder, wenn er dazu zu früh geboren war, wenigstens Spinozist gewesen sein. Nur unter dieser Voraussetzung erkannte Schelling (Denkmal v. d. göttl. Dingen S. 46) an, „dass Lessing neben anderen Handwerken auch das philosophische verstanden habe," den er sonst seiner „Richtung von Aussen nach Innen" wegen nicht tief genug herabsetzen und zwar als Kritiker nicht tief genug unter Winkelmann setzen kann (Rede über das Verhältn. d. bild. K. zur Natur S. 10). Und so hat sich der Satz: „Lessing sei Spinozist gewesen," wie ein feststehendes Dogma von Generation zu Generation fortgepflanzt und auch bei unseren überrheinischen Nachbarn sich eingewurzelt (vgl. Fr. Bouillier hist. de la phil. cartès. I. p. 401), nicht ohne in manchem zärtlichen Gemüthe, das vom Namen Spinoza den Schauder vor dessen Lehre nicht trennen kann, der hingebenden Verehrung an die grosse Persönlichkeit Nachtheil zuzufügen.

Tiefer Denkenden freilich mochte es längst seltsam erschienen sein, wie derselbe Lessing, dem Jakobi so leidenschaftlich den Glauben an „eine ausserweltliche Ursache der Dinge"

absprach, der Herausgeber und Vertheidiger des ausgesprochenen Deismus der Wolfenbüttler Fragmente sein sollte. Vielleicht eben so seltsam, wie einem Kenner Leibnitzens bei dem als Spinozisten verschrieenen Goethe die ausgesprochenen Grundzüge der monadologischen Weltansicht wiederzufinden.

Scheinen doch beide, Spinoza und Leibnitz, wenn man sie recht durchdenkt, einander diametral entgegenzustehen. Und doch sollte ein Genius wie Goethe, ein so scharfer Kopf wie Lessing, wenn man dem ersteren noch eine solche Vermengung auf Rechnung des Dichters schreiben wollte, im Stande gewesen sein, Unvereinbares zusammen zu denken. Ehe man das annimmt, wird man lieber den Process einer neuen Revision unterwerfen. Dies ist der Grund, wesshalb die Streitfrage in letzter Zeit von neuem aufgenommen wurde. Mit der Alleinherrschaft der Hegel'schen Schule ist auch das Vorurtheil verschwunden, es könne ausserhalb des Monismus keine Philosophie geben. Herbart ist gegen Hegel, Leibnitz gegen Spinoza wider in den Vordergrund getreten. Man darf wieder behaupten, kein Spinozist zu sein, ohne desshalb für einen beschränkten Kopf erklärt zu werden. Die Tyrannei der pantheistischen Speculation, die überall nur sich selbst wiederfand, hat einer unparteiischen Würdigung der Gedanken und Personen den Platz geräumt, deren Frucht auf dem Boden der Geschichte der Philosophie in objectiven Resultaten zu Tage tritt. Das Studium Leibnitzens ist erweckt, die fast vergessene grosse Persönlichkeit dieses Mannes aus dem Schutte seiner unwürdigen Nachfolger hervorgegraben, der banalen Benennung der Leibnitz-Wolf'schen Philosophie einmal gründlich ein Ende gemacht worden. Fortan wird es Niemandem einfallen, für die Flachheit, Seichtigkeit, Breite und Unerquicklichkeit der Schule Wolf's und seiner Jünger den umfassendsten Genius büssen zu lassen, den die Geschichte der Wissenschaft seit Aristoteles aufzuweisen hat. Die jetzt lebende Welt hat endlich dem als Denker Gerechtigkeit widerfahren lassen, den selbst ein Kant nur als einen der grössten „Vielwisser" achten zu können meinte. Wie Vieles auch das unterdessen fortgeschrittene Denken im Einzelnen an der Weltanschauung Leibnitzens zu berichtigen finden wird, ihre Grossartigkeit, Tiefe und echt philosophische Natur wird künftighin niemand mehr zu leugnen oder geflissentlich zu verhehlen im Stande sein. Monadolog zu sein ist kein Schimpf

mehr und kein Zeichen zurückgebliebener Denkentwickelung, und wenn uns nicht alles trügt, so hat keine philosophische Weltanschauung mehr Aussicht, die der Zukunft zu sein, als jene, welche sich auf wesentlich Leibnitz'scher Grundlage ergänzt und berichtigt zu erheben anfängt.

Die Wiedererweckung Leibnitzens hat Veranlassung gegeben, auch des langruhenden Verhältnisses Lessing's zu ihm sich zu erinnern. Wieder aufgefunden ward seine berühmte Aeusserung: „wenn es nach ihm ginge, so sollte Leibnitz keine Zeile umsonst geschrieben haben." Es ist charakteristisch, dass der nemliche Mann, dessen vielfältiges Verdienst um Leibnitzens Würdigung wir schon an anderen Orten mehrfach dankbar zu erwähnen Gelegenheit fanden, der zu früh verstorbene Guhrauer, auch der erste war, der Lessing's, „des Geistesverwandten," genauer Beziehung zu Leibnitz Erwähnung gethan hat.

Ich kann seiner nicht gedenken, ohne Bewunderung dafür, was dieser einzige Mann für die Kenntniss und Würdigung fast verkommener Partien unserer Literaturgeschichte geleistet hat.

Von unserer gegenwärtigen Aufgabe ferneliegenden Arbeiten abgesehen, hat er durch seine Biographie Leibnitzens, wie durch seine Vollendung der umfassenden Danzel'schen Biographie Lessing's beiden und sich ein bleibendes Denkmal gesetzt.

Es war bei der Wiederherausgabe der tiefsinnigen Schrift Lessing's über die Erziehung des Menschengeschlechtes. (Die Erzieh. des Menschengeschl., kritisch und philos. erörtert, Berlin 1841), wo Guhrauer es geradezu aussprach, was er in Lessing's Leben (II. 2, S. 108) wiederholt, dass die speculative Grundanschauung in Lessing's Philosophie wesentlich den Typus Leibnitz'scher Ontologie und Naturphilosophie trage. Nicht zwar als ob Lessing's Philosophie damit erschöpft und begrenzt würde; es sollte nur damit im Allgemeinen das Princip, die Richtung, das Endziel ausgesprochen sein, im Gegensatze zu der Ontologie des Spinoza, zum Spinozismus, welchen man sonst seit Jakobi schlechthin als Lessing's Philosophie ausgegeben hatte. Dreissig Jahre zuvor hatte dasselbe Fr. Schlegel angedeutet (Vorl. II. 294, Guhr. Less. Leben II. 2, 114), wo er von Lessing sagt: „Leibnitz war unter den Nahestehenden fast der einzige, der ihn noch berührte, und er sah ihn in einem weiten Abstande von seinen damaligen Nachfolgern." Aber er fügt hinzu, „umsomehr, je tiefer er ihn durchdrang, da er das Studium des Spinoza damit

verband.“ Er deutete damit auf eine Art Vermittlung beider Richtungen hin, deren Möglichkeit ich meinerseits allerdings für problematisch halten muss, und spricht beiläufig die Vermuthung aus, „die deutsche Philosophie würde sich vielleicht glücklicher entwickelt haben, wenn Lessing's freier und kühner Geist dazu fortdauernd mitgewirkt hätte, als es nachher durch Kant allein geschah.“

Auf ähnliche Weise äusserte sich kürzlich erst H. Ritter (Vers. sich über d. deut. Phil. seit Kant zu verständigen, S. 22), nachdem er in seiner Schrift: „Ueber Lessing's philosophische und religiöse Grundsätze“ sich im Wesentlichen mit Guhrauer darüber einverstanden erklärt hatte, dass Lessing's Philosophie in der That auf Leibnitz'scher Grundlage beruhe.

Der entgegengesetzten Meinung günstiger sprach sich dagegen Danzel aus, zuerst in seiner gediegenen Recension der Ritterschen Schrift (N. Jen. Lit. Z. 1848, Nr. 172—4), wo er diesem sowohl als Guhrauer in mehreren Puncten entgegentritt, als in seinen ungedruckten Vorarbeiten zu Lessing's Leben, welche Guhrauer (II. S. 106—14) seiner Fortsetzung desselben einverleibt hat. Hier wird dem Studium Spinoza's das grösste Gewicht für die eigene philosophische Entwickelung Lessing's beigelegt und ausdrücklich erklärt, wenn er sich nicht dazu geradezu „bekannt“ habe, so habe er doch an ihm „sich und sein ganzes Zeitalter zur Speculation heraufgehoben“ (S. 114). Spinoza also und nicht Leibnitz gehöre, was sich von Speculation bei Lessing finde, obgleich Danzel zugibt, „dass sich auch Ansichten bei ihm finden, welche der Lehre des Spinoza schnurstracks widersprechen“ (ebendaselbst). Das letzte Wort darauf endlich hat wieder Guhrauer gesprochen, und sich durch Danzel keineswegs für widerlegt erklärt. Ein „dauerndes lebendiges Verhältniss“ zwar Lessing's zu Spinoza erkennt er an, aber er fügt hinzu: „durch Spinoza habe Lessing jenes tiefere und allgemeine Verständniss des Leibnitz gewonnen, vermöge dessen er endlich zu seinen eigenthümlichen Ergebnissen in der Philosophie in Bezug auf Religion und Theologie durchgedrungen sei“ (S. 114). Er beharrt also bei seiner Ansicht, Lessing im Wesentlichen für einen Leibnitzianer zu erklären. Wo zwei so gründliche Kenner beider sich noch im Streite befinden können, da wird eine neue Untersuchung der Quellen nicht überflüssig sein.

Ein Streit, der sich darum dreht, wie Lessing sich zu Spinoza und Leibnitz stelle, hat zur Vorfrage zunächst, wie diese selbst zu einander stehen, weil es schlechterdings darauf ankommt, ob Leibnitzianismus und Spinozismus, beide im wahren Sinne des Wortes sich mit einander in Eins verschmelzen lassen oder nicht. Sollte es sich herausstellen, dass dieses unmöglich sei, so müsste die Erledigung der obschwebenden Frage schon um ein Bedeutendes einfacher werden, denn einen so scharfen Kopf wie Lessing wird niemand so leicht für einen seichten Eklectiker halten, der Unvereinbares trotz alledem und alledem zusammenleimt. Wagt doch Danzel schon viel, wenn er behauptet, bei Lessing fänden sich Ansichten Spinoza's und zugleich solche, die ihm schnurstracks widersprächen, und entschuldigt dies mit Lessing's „Dilettantismus.“ Nun müsste mich aber alles trügen oder gerade Lessing ist kein Dilettant, weder in der Aesthetik, noch in der Theologie und Philosophie, oder wenn er einer ist, so ist er ein solcher wie Aristoteles oder Leibnitz, den bekanntlich auch Viele einen vornehmen Dilettanten nannten, oder wie Voltaire und Kant einen blossen Vielwisser. Dann aber hört es wenigstens auf, eine Schande zu sein, wenn es nicht gar ein Vorzug wird. Sei es darum, wenden wir uns zunächst zu der Vorfrage.

Von dem Schöpfer eines Systems lässt sich wol voraussetzen, dass er dieses selbst und dessen Unterscheidendes von andern am genauesten werde erkannt haben. Wenigstens wenn nicht er, welcher Andere hätte mehr das Recht, über den Sinn, welchen er mit seinen Worten will verbunden wissen, zu entscheiden? So war es Kant in neuerer Zeit, der zuerst seinen kritischen Idealismus vom subjectiven ausschied und sich ausbat, nicht mit diesem vermengt zu werden. So hat Schelling auf ähnliche Weise sich von Hegel getrennt und sein Verhältniss zu ihm in authentischer Weise bezeichnet. In solchen Fällen ist der Erfinder die erste Autorität und jeder Andere, der seinen Sinn in Jenes Worten zu erblicken vermeint, muss ihr weichen.

In Bezug auf das Verhältniss zwischen Leibnitz und Spinoza mangelte uns bisher eine authentische Auseinandersetzung von der Hand eines von beiden mit dem Systeme des andern. Eine solche konnte begreiflich nur von Leibnitz ausgehen, denn als Spinoza noch lebte, war Leibnitz noch nicht zur Reife ge-

diehn, und als ihm des ersteren Werke bekannt werden konnten, war Spinoza längst nicht mehr unter den Lebenden. Ein ungünstiges Geschick hat nicht gewollt, dass es Spinoza vergönnt sein sollte, die Lehre seines natürlichen Hauptgegners im Zusammenhange kennen zu lernen. Als sie einander persönlich begegneten, hielt er ihn für einen Cartesianer und wurde umgekehrt von Leibnitz für einen solchen gehalten, auch war ihr Gespräch mehr optischen und physikalischen Gegenständen zugewendet, und weder der eine, noch der andere ahnten in einander die Träger zweier entgegengesetzten Weltanschauungen, die noch heute die wissenschaftliche Welt in zwei Lager spalten.

Spinoza schweigt über diese Zusammenkunft, Leibnitz erwähnt ihrer in den bisher bekannten Schriften (von einer erst neuerlichst aufgefundenen Stelle sogleich nachher) nur einmal und höchst flüchtig (Theod. p. III, §. 376, Erdm. pag. 613), nur um einige Anekdoten anzubringen, die Spinoza's Leben betreffen. Aber dass er seine Schriften gekannt und ausführlich geprüft, das sagt er selbst (Théod. préf. Erdm. p. 477), wo er bezeugt auch „die strengsten Schriftsteller“ nicht ungeprüft gelassen zu haben, welche die „Nothwendigkeit der Dinge am weitesten trieben,“ wie Hobbes und Spinoza, und mit treffender Hand bezeichnet er sogleich den Hauptunterschied zwischen ihnen beiden. „Endursachen,“ „wirkende Ursachen,“ das ist die brennende Frage, die zwischen ihnen liegt, auf welche eigene Untersuchung uns von selbst wieder zurückführen wird, Wahl des Besten oder blinde geometrische Nothwendigkeit als letzte absolute Grundlage aller Dinge. „Spinoza, sagt er, will, dass alles aus der ersten Ursache oder der nature primitive gekommen sei durch eine blinde und durchaus geometrische Nothwendigkeit, ohne dass das Urprincip aller Dinge fähig sei der Wahl, der Güte und der Einsicht. Ich hingegen, wie ich glaube, habe das Mittel gefunden, das Gegentheil zu zeigen, auf eine Weise, welche einsehen macht und zugleich eindringen in das Innere der Dinge. Durch meine neuen Entdeckungen über die Natur der thätigen Kraft und über die Gesetze der Bewegung habe ich ersichtlich gemacht, dass sie nicht von absolut geometrischer Nothwendigkeit seien, wie Spinoza gemeint zu haben scheint, obgleich eben so wenig rein willkührlich, wie dies Bayle's und einiger Neueren Ansicht ist, sondern dass sie abhängen von der Schicklichkeit (convenance) wie oben erwähnt

oder von dem, was ich nenne das Princip des Besten, und dass man darin wie in jedem Ding den Charakter der ursprünglichen Substanz erkennt, deren Schöpfungen eine souveräne Weisheit bezeugen und der Harmonien vollendetste ausmachen." In gleichem Sinne äussert er sich (§. 173 Erdm. p. 557), wenn er sagt, dass Spinoza dem Urheber der Dinge Willen und Einsicht abgesprochen und sich eingebildet habe, dass Vollkommenheit und Nutzen nur für uns einen Sinn hätten, aber nicht für ihn. Dort sagt er: „mit der Widerlegung einer Meinung, so schief und unerklärlich sich eine Belustigung zu machen, sei hier nicht der Ort." Hier nicht, also doch anderswo. Unverkennbar deutet Leibnitz an dieser Stelle auf eine anderwärts von ihm vorgenommene ausführliche Prüfung und Widerlegung der Lehre des Spinoza hin, die nirgends zu finden war. Es war einem Franzosen vorbehalten, die philosophische Literatur mit diesem wichtigen Funde zu bereichern. Ein Mann, dessen literarische Ausdauer bei hoher Geburt und grossem Vermögen wie Erdmann (Zeitsch. f. Phil. XXV. 2) treffend bemerkt hat, „uns Deutsche schon ein wenig schamroth machen kann," Graf Foucher de Careil, hat uns nach langer Bemühung in den Besitz eines Manuscriptes gesetzt, das, wenn nicht Vollständiges, doch das Vollständigste enthält, was Leibnitz über Spinoza's System gedacht oder doch zum wenigsten niedergeschrieben zu haben scheint. Ursprünglich in einer fortlaufenden Recension eines jetzt vergessenen Buches Joh. Georg Wachter's de recondita Hebraeorum philosophia begriffen, wird Leibnitz durch des Verfassers Behauptung, dass die Kabbala in sich schon den ganzen Pantheismus Spinoza's trage, auf diesen letzteren geführt und begleitet ihn von da Satz für Satz mit seinen kritischen Bemerkungen.

Halten wir diese zusammen mit den Randglossen Leibnitzens zu Spinoza, welche Hofrath Schulze zu Göttingen auf Herbart's Wunsch im Jahrgang 1830 der Göttinger gel. Anzeigen (Nr. 128 vom 14. Aug.) hat abdrucken lassen, und ergänzen dieselben durch anderweitige briefliche Aeusserungen, so ergibt sich daraus ein, wenn nicht erschöpfendes, so doch den Fragepunkt hinreichend aufzeigendes Urtheil Leibnitzens über Spinoza mit dessen eigenen Worten. In einem Briefe an Huygens vom 1. December 1679 (Spinoza's Ethik erschien 1677) schreibt Leibnitz, „Spinoza's vermeinte Demonstrationen seien eben nicht exact, z. B. dort, wo er lehre, Gott allein sei Substanz und die andern Dinge nichts als Modi der göttlichen

Natur. Es scheine ihm, dass er nicht erkläre, was eigentlich Substanz sei". Aus dem Substanzbegriff aber fliesst Spinoza's ganzes System. Um so befremdlicher ist es, dass Leibnitz in seinen Randglossen die Definition der Substanz (Def. III) ohne Bemerkung hat hingehen lassen, ja sogar gelten zu lassen scheint, denn er bemerkt zur Def. IV, welche die Erklärung des Attributum enthält, dasselbe sei das „quod per se concipitur sed non in se est", in einer Weise, als heisse er den Gegensatz zu der Definition der Substanz (Def. III) „per substantiam intellego id, quod per se concipitur et in se est" gut. Dies letztere lässt sich schlechterdings nicht annehmen. Ist Spinoza's Substanzbegriff richtig, so folgt, was Leibnitz aus jener und an andern Stellen nicht folgen lassen will, dass sie auch nur eine, unendlich, ungeschaffen, ewig u. s. w. sei. Ich schliesse daher, dass die obige Randglosse eigentlich zu Def. III, dem Substanzbegriff gehört, und diesen so fassen soll, dass die abhängige, eine Mehrheit zulassende Substanz darunter verstanden werde. Wenn Substanz das ist, „quod per se concipitur, sed non in se est," so ist es kein Widerspruch, dass etwas Substanz und zugleich abhängig von andern sei. Das ist aber ein Hauptsatz, und die ganze Argumentation Leibnitzens ist dahin gerichtet, zu zeigen, es sei nicht widersprechend, dass die Dinge geschaffen, abhängig, vielfach und doch Substanzen seien. Ausgeführt hat diesen Satz später Wolf (Theol. nat. II. §. 671 bis 710): „wo ein Beharrendes im Wechsel ist, da ist Substanz". Dies verräth sich gleich Animadv. p. 22 a. a. O. bei der Stelle (Eth. p. II. prop. X. Schol.). Dort heisst es: Omnes concedere debent, nihil sine Deo esse neque concipi posse. Nam apud omnes in confesso est, quod Deus omnium rerum tam earum essentiae quam earum existentiae unica est causa; hoc est Deus, qui non tantum est causa rerum secundum fieri, sed etiam secundum esse. Nun ist allerdings wahr, fährt Leibnitz fort, dass von den geschaffenen Dingen nicht anders gesprochen werden darf, als dass sie zugelassen werden von der Natur Gottes. (Foucher übersetzt diese Stelle sehr frei: qu'elles n'existent que par la permission de Dieu et se régler là-dessus pour en parler. Das letztere steht nicht im Texte.) Allein ich glaube nicht, dass Spinoza Recht hat. Die Essenzen können auf eine gewisse Weise ohne Gott gedacht werden, aber die Exi-

stenzen setzen Gott voraus *). Selbst jener Seins-Grund (realitas) der Essenzen, durch welche sie in die Existenzen eingehen, ist von Gott. Die Essenzen der Dinge sind Gott gleich ewig. Gottes eigene Essenz umfasst alle anderen Essenzen, so dass Gott ohne sie nicht gedacht werden kann. Existenz aber kann ohne Gott nicht gedacht werden, welcher der letzte Grund der Dinge ist.

Damit ist Leibnitzens Hauptsatz, den er dem Spinoza entgegenstellt, schon ausgesprochen. Lässt dieser Essenz und Existenz aus derselben, so lässt Leibnitz beide aus verschiedenen Quellen entspringen, so dass jene allenfalls auch ohne Gott wäre, was sie ist, diese aber nur durch Gott ist. Was auch ohne Gott wäre, ist nothwendig, was durch ihn ist, nicht willkürlich, aber Folge anderer als blosser Nothwendigkeitsgründe, Folge der Wahl des Besten, des Princips der convenance. Gott ist nicht der Grund der Essenzen, des Seinkönnenden, sondern des Seienden, der Existenzen. Weil des ersteren unendlich mehr ist als des letzteren, so ist es Gott, der durch die Wahl des Besten aus dem Seinkönnenden dessen Uebergang ins Sein bewirkt. Das Seinkönnende selbst ist ein doppeltes: solches was, wenn überhaupt etwas ist, nicht nicht sein kann, und solches das sein oder auch nicht sein könnte. Dieses hat, wenn es ist, seinen Grund in einem Willen, jenes nicht. Jenes ist schlechthin absolut nothwendig, dieses bedingt, relativ nothwendig; dieses besteht durch Wahl, jenes ohne Wahl, beides durch Gott, denn wenn überhaupt nichts wäre, so wäre auch jenes nicht.

Es ist derselbe Gegensatz, den Leibnitz anderswo, in seiner Erkenntnisslehre, als den zwischen ewigen nothwendigen und Erfahrungswahrheiten (verités de fait) bezeichnet. Die ewige nothwendige Wahrheit steht ausser oder wenn man will über Gott, so dass dieser selbst, wenn er, was er nicht kann, sie verändern wollte, nichts an derselben zu ändern vermöchte, ein Satz, auf den Leibnitz grossen Werth legt; die Erfahrungswahrheit dagegen besteht nur durch Gott. Denn diese bezieht sich auf Thatsächliches, jene nur auf Mögliches; das Thatsächliche ist aber nur durch Gott, das Mögliche dagegen nicht durch Gott.

---

*) Toute réalité doit être fondée dans quelque chose d'existant. (Théod. p. II. §. 184. Erdm. p. 561.)

Dieser wählt unter Möglichem, aber vermag nicht das Unmögliche. Das gewählte Mögliche aber ist das Thatsächliche.

Gegen nichts erklärt sich Leibnitz so stark als gegen den Satz des Descartes, dass auch die nothwendige Wahrheit Folge des Willens der Gottheit sei (vergl. Monad. §. 46). Aber Spinoza's Satz, dass die Gottheit alleinige Ursache der Essenzen wie der Existenzen der Dinge sei, ist nur das andere Extrem des obigen. Nichts oder alles ist absolut nothwendig. Leibnitz steht in der Mitte. Einiges ist nothwendig an sich, anderes möglich und wenn wirklich, Folge eines bestimmten Willens. Seine Stellung zwischen Cartesius und Spinoza ist damit scharf bezeichnet. Consequenter als der Erste entlarvt er die scheinbare Consequenz des Zweiten.

Die brennende Frage: ob Endursachen oder wirkende Ursachen? tritt damit in den Vordergrund. Cartesius, der Vater der modernen Physik, verweist die Betrachtung des Zweckes aus der Natur, und erkennt in dieser nur wirkende Ursachen an. Dabei hebt er aber zugleich im Reiche des Geistes die Ursächlichkeit auf und erklärt sogar die ewigen Wahrheiten (also auch die Naturgesetze) für abhängig vom Willen Gottes.

Spinoza rügt diese Inconsequenz, welche die Nothwendigkeit des Causalzusammenhanges in einem Athem statuirt und aufhebt, und macht mit der Verwerfung der Endursachen Ernst. Gilt die Verwerfung des Zweckes in der Natur, so gilt sie auch im Geist, denn dieser ist nur die andere Seite der Natur. Macht Cartesius selbst das Nothwendige vom Willen, so macht Spinoza selbst den Willen von der Nothwendigkeit abhängig. Dort Zweck ohne Nothwendigkeit, hier Nothwendigkeit ohne Zweck; dort kein Nothwendiges ohne Möglichkeit, hier kein Mögliches ohne Nothwendigkeit. Wieder wie oben steht Leibnitz in der Mitte. Nur wo Wille ist, kann Zweck, wo Zweck ist, muss Wille sein. Beide bedingen einander gegenseitig. Aber keine Macht der Erde kann an sich Unmögliches erzeugen, keine Macht kann an sich Nothwendiges hindern. Jeder Wille, der einen Zweck will, kann diesen nur unter Voraussetzung des Nothwendigen wollen. Das Nothwendige beschränkt das Mögliche, der Zweck kann aber nur innerhalb des Möglichen fallen.

Darum ist es eben so falsch, dass das Nothwendige den Zweck, als dass der Zweck das Nothwendige aufhebe; aber das letztere ist noch falscher, denn der Gedanke der Aufhebung

des Nothwendigen ist ein ungereimter Gedanke. Wenn das Nothwendige aufgehoben werden könnte, so wäre es kein Nothwendiges. Viel eher könnte der Zweck durch das Nothwendige aufgehoben werden, vorausgesetzt, dass es nur Nothwendiges gäbe, denn jener betrifft nur ein Mögliches. Zum Glück aber ist nicht alles nothwendig. Darauf bezieht sich die Stelle Animadv. S. 24. Nur bei dem Nothwendigen, den Gattungswesenheiten sei es wahr, dass dasjenige, ohne welches das Ding weder sein noch gedacht werden kann, zu seiner Essenz gehöre; nicht aber bei den Individuen, dem Zufälligen (contingentibus), denn diese können nicht deutlich gedacht werden. Daher haben sie auch mit Gott keinen nothwendigen Zusammenhang, sondern sind frei geschaffen. Inclinatus ad ea fuit Deus determinata ratione, non necessitatus.

Da haben wir obigen Gegensatz mit klaren Worten. Zur Essenz des Dinges gehört, ohne welches es weder sein noch gedacht werden kann, d. h. was aus seinem Begriffe folgt. Dieser selbst aber ist dasjenige, wie aus dem Gegensatze zu den Individuen zu ersehen, „quod distincte concipi potest". Dieser Begriff ist ein Nothwendiges, ein An-Sich, das — wenn auch gewollt — doch nicht anders sein könnte als es ist, das (realisirt) entweder sein muss wie es ist, oder gar nicht sein kann. Die Individuen aber sind zufällig. Wenn sie sind, so müssen sie sein, wie es ihr Begriff verlangt, aber sie müssen nicht sein. Dass sie sind, davon sind weder sie, noch ihr Begriff Ursache, sondern ein Wille. Sie können deutlich nicht gedacht, d. h. ihr Dasein kann nicht begrifflich deducirt, es muss durch Erfahrung, durch Anschauung gegeben werden. Sie sind ein Thatsächliches, kein Nothwendiges, ein Gegebenes, nicht Abgedrungenes. Sie stehen in keinem „nothwendigen Zusammenhange mit Gott," sondern sind Producte seiner freien That; Geschaffenes, nicht Gewordenes, Seiendes aber auch Nichtseinkönnendes. Wie sie ohne diese That selbst nicht wären, so wäre diese nicht ohne Willen, dieser nicht ohne Gründe, diese nicht ohne Zweck. Durch Gründe bestimmt, neigt sich Gott zur Schöpfung dieser und gerade dieser Individuen, bewogen, nicht gezwungen, inclinatus, non necessitatus. Diese freie That ist eine Schöpfung aus nichts *).

*) Damit widerlegt sich die oft gehörte und erst neuerlich von Dr. Münst in der Tübinger theol. Quart.-Schrift (1849, II. Heft) in einem Auf-

Die Essenzen zwar sind gleich ewig mit Gott, jedoch diese sind das schlechthin Nothwendige, ohne welches nichts sein kann, nicht selbst das Seiende. Fast spöttisch frägt Leibnitz (Animadv. S. 26) „wenn Spinoza den Satz, dass aus nichts etwas werde, zu den Fictionen zähle, was denn seine Modi, d. i. die einzelnen Dinge, die Modificationen der Attribute seien, denn revera qui fiunt, ex nihilo fiunt. Denn es gibt doch keine Materie derselben, noch hat einer ganz oder theilweise präexistirt, sodern einer vergeht und ein anderer entsteht."

Ein Stoss ins Herz der Spinozistischen Lehre. Spinoza geht davon aus: Es gibt nur eine Substanz; die Existenz gehört zu ihrer Natur; sie ist nothwendigerweise unendlich; keine Substanz kann eine zweite hervorbringen. Ausser, aber nicht neben noch über der einen Substanz gibt es nur Attribute und Modi. Jene sind dasjenige, was der Verstand von der Substanz auffasst als deren Wesen ausmachend; diese sind die Affectionen der Substanz oder das was in einem Andern ist, durch welches es auch gedacht wird. Mit Recht frägt nun Leibnitz, woher diese aus der unendlichen Substanz auf unendliche Weise abfolgenden Modi kommen? Sind sie selbst die Substanz, dann ist diese nicht Eine, sondern unendlich vielfach, sind sie aber nicht die Substanz, woher sind sie? Nicht aus der Substanz und nicht selbst die Substanz, wenngleich in ihr, also offenbar aus nichts. Zwar behauptet Spinoza, sie seien nur Modificationen der Attribute; da diese selbst aber Weisen sind, in welchen der Verstand die Substanz auffasst, so sind im Grunde dem Spinoza die endlichen Dinge nur für den Verstand, nicht an sich, Erscheinung, nicht Sein. Wie Leibnitz hierauf geantwortet haben würde, lässt sich entnehmen aus seiner Bemerkung zu p. 3. schol. prop. 2. (a. a. O. p. 32). Nach Spinoza, sagt er dort, soll nur eine Substanz sein, deren Attribute Denken und Ausdehnung sind. Der Verfasser (Wachter) meint nun,

satze über Leibnitzens speculative Theologie wiederholte Behauptung, Leibnitz sei wesentlich Pantheist, denn er betrachte die Monaden als „Emanationen" der Gottheit, welche aus ihr durch Fulguration (Monadologie, §. 47) entstünden. Seine Monadenlehre sei blos entwickelter Spinozismus mit Umgehung der creatio ex nihilo. Allein jener verträgt sich nicht mit dem ausgesprochenen Individualismus der einzelnen Substanzen, die Umgehung aber zeigt sich durch obige Stelle als Leibnitz blos angedichtet. Seine Lehre vom Ursprunge der Monaden durch Gott ist vielmehr eine strenge und eigentliche Schöpfung derselben aus nichts.

Spinoza habe hier eine „allgemeine Natur“ im Sinne gehabt, deren Eigenschaften Denken und Ausgedehntsein seien und dies sei der sogenannte „Geist“ (spiritum); allein Geister haben keine Ausdehnung, es wäre denn im weitesten Sinne als feinere Thiere genommen, wie man ehedem von den Engeln glaubte. Der Verfasser setzt hinzu, die Modi dieser Attribute seien Seele und Körper. Aber wie, bitte ich euch, kann die Seele ein Modus des Denkens sein, da sie vielmehr der Sitz des Denkens ist? Eher liesse sich sagen, die Seele sei das Attribut und das Denken dessen Modification. Ohne Zweifel würde Leibnitz ebenso obigen Einwurf beantwortet haben: wie können die endlichen Dinge Modificationen der Attribute sein, da die Attribute selbst nur unter Voraussetzung des Verstandes sind, der selbst ein endliches Ding ist?

Indem Spinoza die Schöpfung aus nichts verneint, leugnet er auch (a. a. O. p. 26), „dass irgend eine körperliche oder materielle Masse als Substanz dieser Welt von Gott habe geschaffen werden können.“ Daran ist, erwiedert Leibnitz, etwas Wahres, aber fürcht' ich, nicht wohl Verstandenes. Eine Materie ist wirklich, aber nicht als Substanz, da sie vielmehr ein Aggregat oder Wirkung (resultans) von Substanzen ist; ich rede von der Materie insoferne sie ausgedehnte Masse oder materia secunda und so auf keine Weise ein homogener Körper ist. Was wir als Homogenes denken und materia prima nennen, das ist etwas Unfertiges, rein Potentielles. Substanz dagegen ist etwas Fertiges und Thätiges. (Vergl. Hartenstein: de mat. ap. Leibnitz. not. comment. 1846.)

Damit kommt Leibnitz auf einen dritten Hauptunterschied beider Lehren, auf den Begriff der Materie. „Spinoza, sagt er (a. a. O. p. 20), hat geglaubt, Materie in gemeinem Sinne des Wortes existire gar nicht, daher erinnerte er öfter, Cartesius erkläre die Materie unrichtig (male) durch die Ausdehnung (ep. 73), und die Ausdehnung werde eben so unrichtig als ein verächtlichstes Ding erklärt, welches an seinem Orte theilbar sei (in loco, de emend. intell. p. 385), statt dass die Materie als ein Attribut sollte erkannt werden, welches die ewige und unendliche Essenz ausdrückt.“ Ich entgegne, die Ausdehnung, oder wenn man lieber will, die materia prima ist nichts anderes als die unbestimmte Wiederholung der Dinge, insofern sie einander ähnlich oder unterscheidbar sind; aber wie die Zahl Gezähltes,

so setzt die Ausdehnung das Wiederholte voraus, deren jedes neben dem, was ihm mit dem andern gemein ist, noch etwas Eigenes hat. Dieses Eigene macht die vorher nur möglichen Grenzen der Grösse und Gestalt zu wirklichen. Eine rein leidende Materie ist das allerniedrigste, ohne jede Kraft und Anlage (virtute); ein solches besteht aber nur entweder im Unvollendeten (blos Möglichen, in incompleto) oder in der Abstraction."

Keine Zahl ohne Gezähltes, keine Ausdehnung ohne Dinge, deren „Wiederholung" sie ist!

Mit diesem Satze stellt sich Leibnitz dem Spinoza entgegen wie vorher dem Descartes. Eine Materie, die nichts wäre als diess und dazu nur eine, ist entweder blosse Abstraction oder etwas blos Mögliches, nichts Wirkliches. Wirklich ist nur das Fertige, d. i. Thätige, die Substanz. Darum eben ist die rein leidende Materie des Cartesius keine Substanz. Aber umgekehrt ist die Substanz des Spinoza keine Materie, denn diese ist Ausdehnung. Ausdehnung aber setzt Wiederholung voraus, diese Wiederholtes, und wo es nur eine Substanz gibt, da kann nichts wiederholt werden. Das Dilemma lautet: Ausdehnung mit Vielheit der Substanzen oder Einheit der Substanz und keine Ausdehnung. In beiden Fällen fällt Spinoza's Lehre.

Der Begriff der Materie erscheint bei Leibnitz in doppelter Bedeutung: a) als ursprüngliches Substrat alles Seienden und Erscheinenden, b) als ausgedehnte körperliche Masse. Die letztere sind die wirklichen Substanzen, Monaden als Aggregat, als Gesammtwirkung, das erstere dagegen als mögliche doch nicht wirkliche gedacht. In beiden Fällen ist Materie als solche nicht wirklich, sondern als prima die Bedingung, als secunda die Wirkung des allein Wirklichen, der thätigen Substanzen. Jede wirkliche Substanz muss zuerst möglich sein, und insofern ist sie materia prima; sie wirkt aber auch mit allen übrigen zum Gesammtresultat des Aggregats des Wirklichen, zu der körperlich erscheinenden Masse mit, und insofern ist sie materia secunda. In Bezug auf die erste ist jede Substanz den andern gleich, daher die Materie die „Wiederholung des an sich Ununterscheidbaren;" in Bezug auf die zweite ist jede von jeder andern verschieden, keine für sich allein Materie, sondern nur mit anderen (vielen oder allen) zusammen, die daher durchaus keine „homogene" Masse ist. Ohne Vielheit in sich (d. i. ohne

Wiederholung) ist weder prima noch secunda materia denkbar; jene ist Wiederholung des in sich selbst gleichen Möglichen, diese ist Wiederholung des in sich unterschiedenen Wirklichen. Jene ist zwar homogen, aber nicht theillos, sondern Aggregat homogener Theile; diese ist weder homogen an sich, noch Aggregat homogener Theile. In keinem Falle aber ist Materie ohne Vielheit.

Leibnitz kann daher ohne Weiteres sagen, es sei etwas Wahres daran, wenn Spinoza behaupte, eine körperliche Masse als Substrat der Welt sei von Gott nicht geschaffen worden; denn was geschaffen worden, ist nicht „körperliche Masse," welche vielmehr nur das Aggregat, das Resultans des Geschaffenen ist. Was geschaffen ist, sind die einfachen unkörperlichen Substanzen, nicht eine, sondern unbestimmt, unendlich viele und diese sind aus nichts geschaffen. Diese in Bezug auf ihre Möglichkeit gedacht, machen die materia prima aus; als wirkliche aber, als Aggregat, als Resultans zusammengedacht die materia secunda, die „körperliche Masse." Diese daher ist das Secundäre, nicht das Primäre. Das Primäre, die Substanzen sind jede für sich ohne Ausdehnung. Diese entsteht erst durch „Wiederholung" des Nichtausgedehnten ins Unbestimmte. Leibnitz kann folglich mit gleichem Recht behaupten, „die Materie ist nichts Leidendes" gegen Cartesius, wie „die Materie ist nicht eine Substanz" gegen Spinoza. Das erste, weil die Materie als Wirkliches nichts Primitives, sondern etwas Secundäres ist und die Vielheit der Substanzen, welche nicht leidend, sondern thätig sind, voraussetzt, das zweite, weil die Ausdehnung nichts Einfaches ist, sondern Ausgedehntes, und zwar „Wiederholung," d. i. Vielheit, voraussetzt, die eine Substanz daher wol durch ins Unbestimmte wiederholte Setzung unausgedehnter Substanzen Ausdehnung schaffen, aber nicht selbst „ausgedehnt" sein, d. i. unter dem Attribut der Ausdehnung nicht aufgefasst werden kann.

Leibnitz gibt daher zwar (a. a. O. p. 30) Spinoza Recht, wenn er behauptet: keine Substanz, nicht einmal die körperliche sei theilbar (Eth. p. I. cor. prop. 13 und schol. prop. 15); dies sei bei ihm nicht zu verwundern, da er nur eine einzige Substanz lehre, „allein mir, fügt er bei, ist dasselbe wahr, obgleich ich unendlich viele Substanzen zulasse, denn alle sind bei mir untheilbar oder Monaden." Nur begreife sich dann nicht, wie

Spinoza von Ausdehnung als Attribut der Substanz reden könne, wenn weder eine Mehrheit von Substanzen vorhanden, noch die eine in sich theilbar sei. Darum nennt er es weiter (a. a. O. p. 34) seltsam: „dass Spinoza (de emend. intell. p. 385) auch zu leugnen scheine, die Ausdehnung sei theilbar, und aus Theilen zusammengesetzt, was keinen Sinn hat, wenn nicht etwa, dass der Raum kein theilbares Ding sei. Aber Raum und Zeit sind die Ordnung der Dinge, nicht Dinge selbst."

Indem Leibnitz Spinoza zugibt, es sei etwas Wahres daran, dass Gott keine körperliche Masse geschaffen habe, fürchtet er doch, dieser Satz sei von ihm nicht richtig verstanden worden. Spinoza nemlich zieht aus dem Umstande, dass es keine Materie im gemeinen Sinne dieses Wortes gibt, die Folgerung (Eth. p. 3. schol. prop. 2), Seele und Körper seien dasselbe Ding, nur durch zwei verschiedene Modi ausgedrückt *), und (Eth. p. 2. schol. prop. 7) die denkende und die ausgedehnte Substanz seien beide eine und dieselbe, jetzt unter dem Attribute des Denkens, jetzt unter dem der Ausdehnung erkannt. Derselbe sagt dort: wie durch einen Nebel hindurch hätten dies auch die Hebräer schon geahnt, die behaupteten, Gott, Gottes Erkenntniss und die von ihm erkannten Dinge seien Eins und dasselbe. Aber das, fügt Leibnitz bei, ist meiner Meinung nach falsch. Seele und Körper sind nicht dasselbe, eben so wenig wie das Princip des Thuns und des Leidens. Eine körperliche Substanz (d. i. ein Inbegriff, zusammengesetzt aus mehreren Substanzen) hat eine Seele und einen organischen Leib. Wahr ist's, dass es dieselbe Substanz sei, welche da denkt, und mit einer ausgedehnten Masse verbunden ist, aber nimmermehr, dass sie aus dieser bestehe, denn jedes Theilchen dieser Masse kann hinweggenommen werden, ohne dass die Substanz dadurch zerstört wird (salva substantia). — Ueberdies jede Substanz empfindet (percipit), aber nicht jede denkt (cogitat). Das Denken in Wahrheit gehört den Monaden, ja jede Empfindung (perceptio); aber die Ausdehnung dem Zusammengesetzten. Dass Gott und die von ihm gedachten Dinge Eins seien, lässt sich eben so wenig sagen, als dass die Seele und das von ihr Wahrgenommene Eins seien. Die Annahme einer Körper und Seele

*) Foucher (a. a. O. p. 33.) übersetzt irrig „de deux manières". Die Stelle lautet „una eademque res, quae jam sub cogitationis, jam sub extensionis attributo concipitur".

gemeinschaftlichen Natur, an welcher Denken und Ausdehnung als Attribute haften, und die der Geist sein soll, ist falsch, denn kein Geist hat Ausdehnung und kann sie haben."

Leibnitz gibt daher Spinoza Recht darin, dass Materie in gemeinem Sinne des Wortes als homogene ausgedehnte Masse, wie sie Cartesius gedacht, nichts Wirkliches sei. Im Sinne des Cartesianischen Dualismus zwischen Materie und Geist besteht für Leibnitz kein Gegensatz zwischen Seele und Leib, so dass jene Substanz für sich, dieser Theil der allgemeinen Natursubstanz wäre. Letztere ist vielmehr für ein Unding zu halten. Materie als Materie ist keine Substanz, sondern ein Aggregat unbestimmt vieler Substanzen, deren jede metaphysische Einheit für sich ist.

Substanzen und Materie unterscheiden sich wie Summanden und Summe oder besser gesagt, wie Factoren und Product, wie Componenten und Resultirende. Das „Zusammen" der einfachen Substanzen als Ganzes betrachtet, ist Materie. Daraus folgt aber keineswegs mit Spinoza, dass Seele und Leib Eins sei. Die erste vielmehr ist eine Einheit, der letztere eine Vielheit von Einheiten. Jene als Einheit unausgedehnt; dieser als unbestimmte Vielheit von Einheiten, deren jede unausgedehnt ist, ausgedehnt. Die Seele besteht aus einer, der Leib aus einem Inbegriff unbestimmt vieler Substanzen, deren jede für sich von jeder andern und folglich auch von der Seele verschieden ist. Jede von diesen kann wechseln und mit andern vertauscht werden; die Seele selbst wechselt nicht. Jede von diesen empfindet; der Leib aber als Inbegriff empfindet nicht; jede von diesen ist thätig, der Leib als solcher nicht. Der Leib als Inbegriff von Einheiten und die Seele als Einheit sind einander entgegengesetzt; die Einheiten selbst nicht. Der Leib denkt nicht; aber die Seele denkt für den Leib; der Leib bewegt sich nicht, aber die Seele bewegt den Leib; der Leib ohne Seele ist todt, wenn auch die denselben ausmachenden Einheiten nicht todt sind; die Seele dagegen ohne Leib ist nicht todt, weil sie nicht aufhört eine metaphysische Einheit zu sein. Seele und Leib sind daher eben so wenig Eins, als eine Einheit und ein Product Eins sind. Sie gehören nicht unter denselben Begriff, wenngleich die Seele als metaphysische Einheit und die einfachen metaphysischen Elemente des Leibes unter denselben Begriff der einfachen Substanz überhaupt ge-

hören. In Bezug auf diesen gemeinschaftlichen Begriff sind alle Substanzen, ist also alles Geschaffene unter einander gleich (nicht Eins); in Bezug auf ihre Eigenthümlichkeit ist jede von jeder verschieden, ein Untheilbares, Individuelles, Specifisches für sich.

Der Gegensatz der Meinungen kann nicht greller ausgesprochen werden. Monismus, Monadismus beide Front machend gegen den gemeinsamen Gegensatz, den halbfertigen Dualismus und ebenso nachdrücklich gegen einander selbst. Der ganze oft verkannte Kern der eigentlichen Leibnitz'schen Lehre tritt an das Tageslicht, der nur zu oft und selbst von vermeintlichen Kennern an einen andern Ort des Systems verlegt den ganzen Standpunct der Beurtheilung des Verhältnisses zu Gegnern verrückt hat. Hat doch Jakobi z. B. sich verleiten lassen, im Eifer Lessing zum Spinozisten zu stempeln, einer angeblichen Rede desselben, jede „Seele könne nur Effect sein" beizufügen: „auch nach dem System des Leibnitz" (W. W. IV. S. 76); freilich setzt er dann S. 77 hinzu, dies könne er selbst in „Fieberhitze" nicht gemeint haben *). In der That, Fieberhitze nur könnte es entschuldigen, den streng individualistischen Kern der Leibnitzschen Lehre mit dem individualitätslosen des Spinozistischen Monismus zusammenzuwerfen. (Vgl. Animadv. p. 46. anima est aliquid vitale seu continens vim activam.) Darin liegt ihr Hauptgegensatz, dass der Eine nur, der Andere keine Individuen anerkennt, dem Einen Geister, dem Andern ein Geist die Grundlage des Alls ausmachen. Nicht darüber sollte man streiten, ob Spinoza Materialist, Leibnitz Spiritualist gewesen. Wenn Spiritualismus jene metaphysische Weltanschauung heisst, welche keine Materie als besondere, ihren Charakter blos in der Ausdehnung besitzende Natursubstanz anerkennt, so sind Leibnitz und Spinoza beide Spiritualisten. Der Unterschied ist, dass Spinoza nur einen, aber Leibnitz unendlich viele Geister aner-

*) Die Stelle heisst: „Auch nach dem System des Leibnitz — die Entelechie wird durch den Körper erst zum Geiste." Es beweist die Unklarheit Jakobi's, dass er nicht merkte, wie der zweite Satz ganz etwas anderes sage als der erste. Sagen, die Seele sei auch nach dem System des Leibnitz „Effect des Körpers" und „die Entelechie (also schon Einheit) werde durch den Körper zum Geiste", ist augenscheinlich zweierlei. Im ersten Falle wird sie durch den Körper, da sie vorher noch nicht war; im zweiten steigert sich die Seele, die schon ist, durch den Zusammenhang mit dem Körper zum Geiste.

kennt, dass jenem nur Gott, diesem Gott und die Geister die Welt des Seienden ausmachen, des Ersten System eine Geistes-, des Letztern eine Geisterwelt ist. In diesen Punct hätte man von jeher den wahren Gegensatz beider verlegen sollen, wie ihn Leibnitz mit klaren Worten selbst immer dahin verlegt, und man würde nie in den Fall gekommen sein, wie Jakobi und selbst Mendelssohn nicht recht zu wissen, was Leibnitzianismus, was Spinozismus eigentlich sei. Dass Leibnitz selbst diesen Punct als den Hauptpunct erkannt hat, ersieht man aus den von Erdmann zuerst veröffentlichten „considérations sur la doctrine d'un esprit universel" (p. 178). „Diese Lehre von einem allgemeinen Geist, der das ganze Universum und alle seine Bestandtheile, jeden nach seinem Bau, nicht anders durchhaucht, als der Windstoss, der mit dem nemlichen Hauch verschiedene Pfeifen der Orgel zugleich klingen macht" (vgl. Animadv. p. 44), diese Lehre, die behauptet, dass „der allgemeine Geist in einem wohlorganisirten Thiere den Schein einer besondern Seele erzeugt, aber dass, sobald die Organe zerstört sind, die besondere Seele zu nichte wird, zurückkehrt so zu sagen in den Ocean des allgemeinen Geistes," — diese Lehre „überschreitet die Grenzen der Vernunft, und sie begünstigen heisst einer Lehre Vorschub thun, von der man nicht einmal einen klaren Begriff hat." Diese Lehre „hebt die Unsterblichkeit der Seele auf und setzt das menschliche Geschlecht, ja alle lebenden Creaturen von jener Stufe herab, die ihnen gebührt und die das allgemeine Bewusstsein ihnen zugesteht. Mich dünkt, fügt er hinzu, ein System solcher Tragweite müsste vor allem bewiesen sein, und es ist nicht genug, blos ein Phantasiebild sich davon zu schaffen, das in Wahrheit sich auf nichts anderes stützt, als auf das gewaltig hinkende Gleichniss von dem Hauch, der die Orgelpfeifen durchweht."

Die Stelle ist absichtlich gegen Spinoza gerichtet. Auch wenn Leibnitz es nicht selbst sagte, ginge es unwiderleglich aus dem Wortlaute des Ganzen hervor. Aber er nennt ihn ausdrücklich; seine Behauptung nur einer Substanz sei ganz nach dem System (ne s'eloigne pas beaucoup) „der Lehre von einem allgemeinen Geiste." Jedoch seine Beweise dafür sind „pitoyables ou non intelligibles." Wer nicht zugeben will, dass es besondere Seelen (ames particulières, Individuen) gibt, den „widerlegt die Erfahrung, die uns lehrt, dass wir etwas Eigen-

thümliches für uns sind, welches denkt, wahrnimmt, will, unterschieden von einem Andern, das anderes denkt und anderes will." Wenn dieses nicht, so „verfallen wir in Spinoza's Lehre und anderer Aehnlicher, es sei nur eine Substanz, nämlich Gott, die denkt, glaubt und will in mir, und denkt, glaubt und will ganz das Gegentheil in einem Andern," eine Meinung, deren „Lächerlichkeit Bayle in seinem Wörterbuche gezeigt hat."

Ein derartiges Gewicht legt Leibnitz überall auf seinen Gegensatz gerade in diesem Punct zu Spinoza. Er weist ausdrücklich darauf hin, dass obiges Gleichniss nichts beweist, oder vielmehr, „es beweist das Gegentheil, denn der eine Hauch, der durch die Pfeife weht, ist nur eine Menge besonderer Hauche: jede Pfeife ist erfüllt von ihrer besondern Luft." Ebensowenig ist das Bild zulässig, das den allgemeinen Geist einem Ocean vergleicht, der aus einer Unendlichkeit von Tropfen besteht, deren jeder abgetrennt einen Körper belebt, aber nach dessen Zerstörung in den Ocean zurückkehrt. „Auch da macht man sich ein grobmaterielles und sinnliches Bild, das auf die Sache nicht passt, und in dieselben Schwierigkeiten wie das vom Windhauch verwickelt. Denn ist der Ocean ein Inbegriff von Tropfen, so wäre Gott, so zu sagen, eine Vereinigung aller Seelen, ungefähr wie ein Bienenschwarm Vereinigung dieser Thierchen. Aber so wie ein Bienenschwarm selbst keine Substanz in wahrem Sinne dieses Wortes, so wäre der esprit universel in diesem Sinne kein wahres Wesen an sich, und anstatt zu sagen, er sei der einzige Geist, müsste man sagen, er sei n i c h t s an sich und in der Natur nur die einzelnen Seelen, deren Inbegriff er sei" (p. 181). — Leibnitz sieht keinen Grund nach alledem, die besonderen Seelen nicht anzunehmen. „Die es doch thun, gestehen doch zu, dass das, was in uns ist, ein Effect des esprit universel sei. Aber die Effecte Gottes sind unvergänglich (subsistans), nicht zu erwähnen, dass selbst die Modificationen und Effecte der Geschöpfe in gewissem Sinn dauernd sind, und ihre Eindrücke sich v e r b i n d e n, ohne einander zu z e r s t ö r e n. Warum sollte man also jene Effecte Gottes nicht Seelen, immateriell und unsterblich nennen, die in gewissem Sinn ein A b b i l d d e s h ö c h s t e n G e i s t e s sind, besonders wenn dieser Satz alle übrigen Schwierigkeiten aufhebt?" Diese Anführungen sind hinreichend, um den Satz auszusprechen, dass die Festhaltung der strengen Individualität

der einzelnen Seelen den Kern der Lehre Leibnitzens bilde. Von dem Bekenntnisse dieses Satzes hängt es ab, ob jemand Leibnitzianer oder Spinozist, Monadist oder Monist, Individualist oder Pantheist heissen darf. Der Versuch, Spinoza selbst aus seinen Schriften zum Monadisten zu stempeln, den in letzter Zeit Thomas gemacht hat, würde auch wenn er wahr wäre, nur beweisen, Spinoza selbst sei kein Spinozist gewesen, aber nicht den Charakter des Spinozismus aufheben. Dieser, gleichviel ob von Spinoza ausgegangen, bleibt eine in sich zusammenhängende Weltanschauung. Gegen diese, nicht gegen Spinoza, ihren wahren oder vermeintlichen Träger, ist Leibnitzens Kampf gerichtet. Nur darauf wie er sie verstand, und demgemäss widerlegte, ist das Augenmerk zu heften, nicht darauf, ob er sie richtig verstand. Jene Weltanschauung müsste, wenn sie nicht Spinoza's wäre, einen andern historischen Namen führen, ihr wissenschaftlicher Charakter, Alleinslehre, Lehre von der allgemeinen Substanz zu sein, bliebe unangetastet. Dabei ist es zur Erledigung des eigentlichen Gegenstandes hinreichend, dass alle, welche die Frage über Lessing's Spinozismus erhoben, den letztern immer im obigen Sinne verstanden haben.

Ist Lessing Spinozist? heisst also: hat er die Existenz nur einer einzigen Substanz anerkannt, und die Existenz von Individuen geleugnet? gab es für ihn keine einzelnen Geister, sondern nur einen allgemeinen Geist, der in Diesem dies, in Jenem jenes denkt, glaubt und will, und nach Zerstörung des Körpers in nichts, oder wie der Wassertropfen in's unendliche Meer, in sich selber verschwindet? Damit soll nicht gesagt sein, es gebe zwischen Leibnitzens und Spinoza's Lehre keine andern höchst bemerkenswerthen Gegensätze; aber dass obiger einer der hauptsächlichsten sei, wird sich schwerlich entkräften lassen. Das metaphysische Fundament entscheidet über den Charakter des ganzen Systems, und ohne Zugrundelegung der alleinen Substanz wäre Spinoza eben so wenig Fatalist, wie ohne Feststellung des Individualismus Leibnitz der Urheber der Theodicée geworden.

Dies erhellt aus Folgendem: wenn nur eine Substanz ist, und diese durch sich selbst mit Nothwendigkeit, so ist alles, was durch sie ist, mit gleicher Nothwendigkeit, wie sie selbst, denn sie selbst ist alles. Sind aber viele Substanzen, so kann von ihnen nur eine mit Nothwendigkeit sein; denn mehrere

(mit Nothwendigkeit seiende, also unendliche) Substanzen schliessen einander aus; die anderen aber müssen, weil nicht durch Nothwendigkeit, durch Freiheit sein, und zwar durch die Freiheit derjenigen Substanz, die selbst mit Nothwendigkeit ist. „Was Spinoza sagt (Eth. p. 1. prop. 34), Gott sei mit derselben Nothwendigkeit Grund seiner und der Dinge, und (tractat. pol. c. II. n. 2. p. 116 nach Riedel's Ausg.) die Potenz der Dinge sei die Potenz Gottes, gebe ich nicht zu. Gott existirt nothwendig, aber schafft die Dinge frei; und der Dinge Potenz ist von Gott geschaffen, aber von der göttlichen Potenz unterschieden, und die Dinge sind selbstthätig, obgleich sie die Kraft thätig zu sein, von ihm empfangen haben." (Animadv. p. 36.) Wenn Spinoza sagt (ep. 21), alles sei in Gott und bewege sich in Gott, mit Berufung auf den Ausspruch des heiligen Paulus, so halte er (Leibnitz) dafür, zwar dass alles in Gott sei, aber nicht wie der Theil im Ganzen oder das Accidens am Subject, sondern wie der Ort im Oertlichen (locum in locato), aber wie ein geistiger oder erhaltender, nicht wie ein messbarer oder begrenzter Ort, nemlich so wie Gott ohne Mass ist und überall; ihm ist die Welt gegenwärtig, und so ist alles in ihm; denn er ist, wo die Dinge sind und wo sie nicht sind; er bleibt, wenn sie schwinden, und war schon, ehe sie wurden" (Animadv. p. 38).

Aber dies wäre nicht möglich, wenn die Dinge nichts wären, als Modificationen der einen Substanz, wenn sie nicht für sich selbst Substantialität und Individualität besässen, die „von der göttlichen Potenz zwar geschaffen, doch von dieser verschieden wäre." Wenn Spinoza behaupte (Eth. p. 1. 21), „alles was aus der absoluten Natur eines Attributes der Gottheit folge, sei durch eben dies selbst ewig und unbegrenzt", so „ermangle dies alles Fundaments. Gott erschaffe kein unendliches Geschöpf, und es lasse sich mit keinem Grunde zeigen und bezeichnen, worin ein solches noch von ihm selbst verschieden sein sollte."

Leibnitz leitet Spinoza's Lehre, dass aus jedem Attribut ein besonderes unendliches Ding, aus der unendlichen Ausdehnung ein der Ausdehnung, aus dem Denken ein diesem nach unendliches Etwas abfolge, aus seiner „Einbildung" ab von gewissen unter sich heterogenen Eigenschaften Gottes, wie Ausdehnung und Denken, und vielleicht unzähligen andern." Aber Ausdehnung ist keine Eigenschaft an sich, denn sie ist nur

„Wiederholung des Wahrnehmenden“; ein unendliches Ausgedehntes ist ein „Phantasiegeschöpf“. Das unendliche Denkende ist Gott selbst. Etwas zwar gibt es, was nothwendig ist und aus der Natur der unendlichen Gottheit folgt, aber dies ist kein Geschöpf, d. h. kein Wirkliches, sondern dies sind die „ewigen Wahrheiten“. Was Geschöpf, d. i. geschaffenes Wirkliche ist, das ist nur wieder von einem Geschöpf erzeugt und dies wieder von einem. So käme man durch blosses Zusammenfassen in's Unendliche fortschreitend niemals zu Gott und doch „hängt die letzte der Creaturen nicht weniger von ihm als jede derselben vorangehende ab.“

Die Hauptstelle aber findet sich p. 46: nicht genug, dass es durchaus verwerflich sei mit Spinoza zu behaupten (eth. p. 1. prop. 16), dass Unendliches auf unendliche Weise aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur abfolge, sei es ebenso falsch, was er (ep. 58) lehre, die Welt sei der Effect der Natur der Gottheit, obwol er gleich beisetze, sie sei darum nicht zufällig gemacht. Es gibt ein Drittes zwischen Nothwendigkeit und Zufall, das Freie. Die Welt ist ein freiwilliger Effect Gottes, aber aus bewegenden oder überwiegenden Gründen. Und selbst wenn man annähme (fingeretur), dass die Welt ewig sei, wäre sie immer noch nicht nothwendig. Gott hätte sie auch nicht oder anders schaffen können, aber er wollte nicht (non erat facturus). Spinoza meint (ep. 49), Gott erschaffe die Welt mit derselben Nothwendigkeit, kraft welcher er sich selbst vorstellt. Zu erwiedern ist: auf vielerlei Art sind die Dinge möglich; aber dass er sich selbst nicht vorstellte, das ist nicht möglich. Spinoza sagt ferner (eth. p. 1. schol. prop. 17): er wisse, Viele glaubten, sie seien zu erweisen im Stande, dass zum Wesen Gottes die höchste Einsicht und freier Wille gehöre; denn nichts Vollkommeneres, sagten sie, könnten sie Gott beilegen, als was in uns selbst die höchste Vollkommenheit ausmacht. Und nur um dessen willen hätten sie lieber Gott indifferent gegen alles gedacht, und nichts anderes schaffend, als was er nach einer Art absoluten Willensacts habe zu schaffen beschlossen. Er aber (Spinoza) glaube mit hinreichender Klarheit bewiesen zu haben, dass alles aus der höchsten Potenz Gottes mit derselben Nothwendigkeit folge, wie aus der Natur des Dreiecks das zweien Rechten Gleichsein der Winkel desselben. Aus den ersten dieser Worte erhellt, dass Spinoza Gott

Einsicht und Willen abspricht. Mit Recht leugnet er Gottes Indifferenz und absolut willkürlichen Rathschluss; Gott beschliesst mit einem Willen, der auf Gründen ruht. Dass die Dinge aus Gott folgen, wie dessen Eigenschaften aus dem Begriff des Dreiecks, ist durch nichts bewiesen, auch findet keine Analogie statt zwischen Eigenschaften und existirenden Dingen. Damit ist zu vergleichen die Anmerkung zu eth. p. I, prop. XXXIII. schol. 2 (a. a. O. G. G. A. S. 1266) bei den Worten Spinoza's, dass jene, welche behaupten, Gott handle aus Gründen des Guten, ihn einem Fatum unterwürfen: „im Gegentheil, wenn er aus Gründen des Guten handelt, unterliegt er keinem Fatum.“ Und wenn Spinoza prop. XXXVI, app. bemerkt, die Zweckursachen seien Erfindungen der Menschen, so erwiedert Leibnitz (ebendas.): keineswegs. Nur dürfe man nicht, wie Spinoza sich vorstellen, der Zweck Gottes liege ausser ihm, da er in ihm liegt (ebendas. zu den Worten: quae immediate a Deo producta sunt etc.); noch weniger sich vorstellen, dass Gott dessen, was er erschafft, ermangelt, und dasselbe demnach begehrt habe, da er vielmehr „niemals Mangel hatte, immer fort hervorbrachte“. (Zu den Worten: caruisse eaque cupivisse, ebendas.) Fälschlich behaupte Spinoza, dass nur die Menschen die Ordnung der Verwirrung vorzögen: „auch Gott thut dies“ (zu den Worten: ideo homines . . . praeferunt ebendas.)..

Der Schlüssel zu dieser Widerlegung liegt in den „ewigen Wahrheiten“. Diese folgen mit Nothwendigkeit aus Gottes Natur, denn sie sind kein Geschöpf; das Geschöpf aber folgt nicht nothwendig aus dessen Natur. Wenn Spinoza die Geschöpfe aus Gott folgen lässt, wie die Eigenschaften des Dreiecks aus dessen Begriff, verwechselt er Wahres und Wirkliches. Die Eigenschaft, dass die Winkel eines Dreiecks gleich zweien Rechten sind, ist eine Wahrheit: die Geschöpfe sind Wirklichkeiten. Was von jener gilt, muss nicht von diesen gelten. Jene könnte Gott nicht ändern, selbst wenn er wollte: diese könnte er nicht oder anders wollen, aber er will nicht; dass er nicht will, ist sein freier Entschluss. Zu diesen ewigen Wahrheiten gehört auch die Bestimmung der Endursachen. Diese sind daher so wenig „Erfindung des Menschen“, wie Spinoza meint, dass sie nicht einmal „Erfindungen Gottes“ sind. Er erkennt sie kraft seiner Natur, aber sie sind

nicht seine Geschöpfe, weil sie überhaupt nicht Geschöpfe sind. Er will sie ebenfalls kraft seiner Natur, aber er verhält sich zu ihnen nicht indifferent, sondern sie verhalten sich zu seinem Willen als „bewegende und bestimmende Gründe“. Er bestimmt das Gute nicht, aber sein Wille wird durch das Gute bestimmt. Er will das Gute, weil er Gott ist; sein Wollen ist nicht darum gut, weil es Seines ist. Spinoza's Begriff vom Fatum ist falsch. Ein durch die Rücksicht auf gute Endzwecke bestimmtes Wollen ist frei. Nothwendiges Geschehen ohne Zweck ist Fatum; Wollen ohne Motiv ist Willkür. Weit entfernt, Gottes Willen von etwas ausser ihm abhängig zu machen, hängt er vielmehr von nichts ab, als von dem, was aus seiner Natur nothwendig folgt, von den ewigen Wahrheiten. Gottes Zweck liegt nicht ausser, sondern in ihm. Spinoza's Gott aber hat keinen Zweck, weder ausser sich, noch in sich, er ist pure Nothwendigkeit. Nothwendiges Geschehen aber ohne Zweck ist Fatum. Spinoza's Gott ist nichts anderes als das blinde Schicksal. Leibnitzens Gott durch nichts ausser ihm, aber durch die Erkenntniss des Zweckes in ihm bestimmt, ist frei. Auch ist der Zweck in Gott nicht etwa das Spätere, das Mittel das Frühere, so dass Gott erst Mangel empfinden müsste, um das Mangelnde zu wollen. Beim endlichen Wesen ist der Gedanke des Zweckes vor dem Wollen des Zweckes, nicht der Zweck selbst vor dem Mittel zur Erreichung desselben. Beim unendlichen Wesen ist überhaupt kein Früher und kein Später, kein Mangel und keine Befriedigung; Gedanke, Wille und That sind Eins. Eine Verkehrung von Zweck und Mittel findet nicht Statt. Dass nur die Menschen die Ordnung der Verwirrung verzögen, ist so wenig wahr, wie dass nur das gut sei, was die Menschen dafür halten und umgekehrt. Auch Gott will die Ordnung, wie er das Gute will, denn beide gehören mit zu den ewigen unabänderlichen Wahrheiten. Dass er sie will, gehört zu seiner Natur. Er wäre nicht Gott, wenn er sie nicht wollte. So setzt Leibnitz Punct für Punct den Ansichten Spinoza's seine eigenen entgegen. Wenn Spinoza Gott Einsicht und Willen in unserem menschlichen Sinne abspricht, „da sie mit unseren nur den Namen gemein haben, denn unsere sind nach, seine vor den Dingen,“ leugnet dies Leibnitz: „daraus allein folgt nicht, dass sie nur dem Namen nach übereinkommen.“ Er findet hier bei Spinoza eine Dunkelheit, die

er sich zu erhellen nicht getraut, denn „er gesteht der Gottheit Gedanken zu, nachdem er ihr den Verstand abgesprochen hat“ (cogitationem, non intellectum concedit Deo). (Theod. p. II. §. 173. Erd. p. 557.) Allein so viel sei gewiss, er spreche Gott die Güte ab, und lehre, dass alle Dinge durch die Nothwendigkeit der göttlichen Natur bestehen, ohne dass Gott irgendwie eine Wahl treffe. Er glaube nicht, dass ein Spinozist behaupten werde, alle Romane, die sich erdenken lassen, existirten wirklich irgendwo oder hätten existirt, oder würden in irgend einem Winkel des Universums existiren, ob sich offenbar gleich nicht leugnen lasse, dass Romane, wie die der Mlle. de Scudéry oder die „Octavia“ allerdings möglich seien. Leibnitz beruft sich auf Bayle. Es ist, sagt dieser, heutzutage eine arge Verlegenheit für die Spinozisten, zu sehen, dass nach ihrer Voraussetzung die Unmöglichkeit, dass Spinoza nicht im Haag sterbe, von aller Ewigkeit her ebenso gross gewesen sei, als die Unmöglichkeit dass zwei und zwei sechs ausmache. Sie fühlen wohl, dass dieses eine nothwendige Consequenz ihrer Lehre, und doch dass diese Folgerung abstösst, zurückscheucht, empört durch ihre Ungereimtheit, die dem gesunden Verstande diametral entgegengesetzt ist. Es kann ihnen unmöglich gelegen sein, dass man ersehe, sie stiessen eine so allgemeine und an sich klare Maxime um, wie diese: alles, was einen Widerspruch enthält, ist unmöglich, was keinen einschliesst, ist möglich. Alles vortrefflich, bemerkt Leibnitz, bis auf einen einzigen Punct. Was hier Bayle als eine Maxime bezeichnet, das ist in Wahrheit die Definition des Möglichen oder Unmöglichen. Er verdirbt daher theilweise wieder das, was er gut gemacht, indem er hinzufügt: „aber welchen Widerspruch sollte es einschliessen, dass Spinoza in Leyden statt im Haag sterbe? Wäre die Natur darum weniger vollkommen, weniger vernunftgemäss, weniger mächtig?“ Bayle vermengt hier, was unmöglich ist wegen eines darin enthaltenen Widerspruches mit dem, was nicht geschieht, weil es nicht zum Zwecke passt (n'est pas propre à être choisi). Wahr ist's: an sich kann Spinoza eben so gut zu Leyden, wie im Haag sterben; nichts ist so möglich wie dies: die Sache ist daher gleichgiltig in Bezug auf die Macht Gottes. Aber man darf sich nicht einbilden, irgend ein Ereigniss, sei es noch so klein, könne gleichgiltig sein in Bezug auf seine Weisheit und seine Güte. Sind ja sogar

nach der Schrift alle Haare auf unserem Haupte gezählt. So gestattet auch Gottes Weisheit keineswegs, dass das Ereigniss, von dem Bayle spricht, anders eintrete, als es eingetreten ist; nicht als verdiente dasselbe um seiner selbst willen den Vorzug, sondern wegen seines Zusammenhanges mit der ganzen Weltordnung, die diesen Vorzug verdient. Behaupten, dass was geschieht, die Weisheit Gottes nichts angehe, und daraus schliessen, also sei es nicht nothwendig, heisst aus einer falschen Voraussetzung auf unrichtige Weise einen wahren Schlusssatz ziehen. Es ist Vermengen dessen, was nothwendig ist nach einer moralischen Nothwendigkeit, d. h. nach dem Princip der Weisheit und der Güte, mit dem was dies ist nach einer metaphysischen vernunftlosen (brute) Nothwendigkeit, die statthat, wenn das Gegentheil einen Widerspruch einschliesst. Auch Spinoza, setzt er fort, suchte solch eine metaphysische Nothwendigkeit in den Ereignissen; er glaubte nicht, dass Gott bestimmt (déterminé) werde durch seine Güte und durch seine Vollkommenheit, (welche dieser Schriftsteller in Bezug auf das Universum als Chimäre behandelte,) sondern durch die Nothwendigkeit seiner Natur; wie der Halbkreis gezwungen ist, keine andern als rechte Winkel einzuschliessen, ohne davon weder Kenntniss, noch den Willen dazu zu haben; denn das Gegentheil ist widersprechend.

Was Leibnitz unter der moralischen Nothwendigkeit im Gegensatz zu der metaphysischen verstehe, ist hier klar genug ausgesprochen. Diese bezieht sich auf das Nichtandersseinkönnende, jene auf das Andersseinkönnende, aber Nichtanderseinsollende; die metaphysische auf das, was Gott will, weil er das verständigste, jene auf das, was er will, weil er das beste Wesen ist. Als der Verständigste kann er nichts wollen, was einen logischen, als der Beste, was einen moralischen Widerspruch einschliesst, in keinem Falle, was den „ewigen Wahrheiten" zuwider ist, „dont son entendement fait la réalité: quoique sa volonté n'y ait point de part". (Theod. p. II, §. 181. p. 561.) Die metaphysische Nothwendigkeit kennt keine Wahl; die moralische ist eine Wahl. Was logisch gleich möglich ist, ist moralisch nicht gleich möglich. Wäre Gott nur das mächtigste Wesen, so gäbe es für die wirkliche Welt nur die Schranke des logisch Unmöglichen d. i. einen logischen Widerspruch Einschliessenden, d. i. es gäbe mehrere gleich mögliche

Welten, ja deren unendlich viele (Monad. §. 53). Da er aber auch das beste Wesen ist, so muss es zu seiner Wahl einen zureichenden Grund geben, der ihn zu der einen mehr als zu der andern bestimmte. Dieser kann sich nur in der Zuträglichkeit vorfinden, in den Stufen der Vollkommenheit, welche diese Welten besassen, weil jede „im geraden Verhältnisse ihrer grösseren oder geringeren Vollkommenheit (mehr oder weniger) das Recht hat, eine angemessene Existenz zu begehren." Dies ist die Ursache des Daseins der besten Welt, welche Gott vermöge seiner Weisheit erkannte, vermöge seiner Güte wählte und kraft seiner Macht erschuf. (Ebendas. §. 55.) Sie ist nicht die beste, weil sie die nothwendige ist, sondern sie ist die (logisch und moralisch) nothwendige, weil sie die beste ist. Ihr Dasein rechtfertigt nicht ihre Natur, sondern ihre Natur rechtfertigt ihr Dasein. Sie ist Werk der Vorsehung, nicht des blinden Fatums, vernunftgemäss, nicht vernunftlos (brute); sie existirt, weil sie vernunftgemäss ist, nicht weil sie existirt, ist sie vernünftig.

Die Welt ist die beste, weil sie das Werk des Besten ist. Sie ist vernünftig, weil ihr Urheber die höchste Vernunft ist: das Uebel, das in ihr sich findet, ist keines, weil es selbst nur ein Mittel ist, die beste Welt herzustellen. Dies ist in Kürze der Grundgedanke der Leibnitz'schen Theodicée, die im Wesentlichen darauf hinausläuft, dass das scheinbare Uebel für das Untergeordnete, für das grosse Ganze ein Gut ist. Alles ist bestimmt, alles ist gefügt, nichts ist ohne zureichenden Grund, nichts ohne Ursache. Was ist, muss sein, denn es soll sein; dies ist der Satz des Optimismus.

Scheinbar trifft Leibnitz hier mit Spinoza zusammen. Der Gegensatz zwischen Uebel und Gut, der bei Leibnitz in Bezug auf das grosse Ganze in der Art aufhört, dass das, was dem Einzelnen ein Uebel dünkt, im Zusammenhange des Ganzen ein Gut ist, verschwindet auch dem Spinoza. Falsitatem ostendam, sagt jener berühmte Appendix zu eth. p. I. prop. XXXVI. et quomodo orta sint praejudiciorum de bono et malo etc. Gut und Uebel sind Vorurtheile; was ist, ist gut, denn es kann nicht anders sein. Diese Welt ist die beste, denn sie ist die einzig mögliche. Was ist, muss gut sein, denn es kann nicht anders sein; dies ist der Optimismus des Spinoza.

Der innere Gegensatz trotz der wörtllichen Uebereinstimmung lässt sich nicht verkennen. Leibnitz sagt: ·was ist, muss sein, denn es soll sein; Spinoza: was ist, muss sein, darum ist es so. Dort bestimmt die Vernunft das Geschehen, hier das Geschehen die Vernunft. Leibnitzens Vernunft ist practisch, Spinoza's theoretisch; jene gebeut, was sie einsieht, diese sieht blos ein, was sie nicht gebeut; jene geht vor, diese hinter dem Geschehen; jene ist activ, diese passiv; jene schöpferisch, diese resignirt; jene in das Nothwendige ergeben, weil es so sein soll, diese, weil es so sein muss.

Beiden ist es gemein, dass die Vernunft alles Wirkliche durchdringt, vor dem Blicke des Forschers alles Thatsächliche sich in Vernünftiges auflöst. Der echt philosophische Drang, nichts Unverstandenes, nichts Unbegriffenes, kein Werk des Zufalls, grundlosen Andersseinkönnens in der Welt des Gegebenen zurückzulassen, die unendliche Mannigfaltigkeit des Thatsächlichen auf eine einfache Grundlage, die die Vernunft ist, zurückzuführen, belebt beide Systeme und erklärt die Erscheinung, dass oberflächlichen Kennern über dem gleichen Ziel der tiefe Gegensatz der Wege entgehen konnte, welche beide Denker einschlagen. Wenn das Streben nach Zusammenhang, nach Verbannung des Zufalls den Spinozisten macht oder den Leibnitzianer, dann allerdings ist Leibnitz Spinozist, und Spinoza Leibnitzianer. Wenn das Ringen alles Wirkliche auf Vernunft, als die eine unendliche Grundlage zurückzuführen, Spinozismus ist, dann ist jede Philosophie, die des Namens werth ist, Spinozismus. Aber welcher Abstand von der lebendigen Vernunft, die das blinde Sein, zu dem blinden Sein, das die Vernunft regiert. Jene ist die Vernunft über und neben dem Sein, dieses gibt sich dafür aus in Ermanglung der Vernunft. Jene Sollen neben dem Müssen, diese Müssen ohne Sollen; jene Werth verleihend, diese Werth erborgend, und noch dazu von dem, was selbst keinen hat.

Von Schelling rührt das Wort her, die Wiederholung eines bekannten Aristippischen Ausspruchs: nicht ich habe die Vernunft, die Vernunft hat mich. Abgesehen von Schelling's eigenem Missverständnisse des Satzes, ist sein wahrer Sinn der, dass nicht das Sein die Vernunft, sondern die Vernuunft das Sein bestimmt. Sie bestimmt als theoretische, was sein kann,

und was nicht, sie bestimmt als practische, was sein soll und was nicht. Aus beider Zusammenwirken entspringt, was ist.

Spinoza's Gott ist nur theoretische Vernunft aus dem folgenschweren Irrthume: das Seinkönnende bereits für das Seinmüssende zu nehmen. Rückführung alles Thatsächlichen auf Gott, und durch ihn auf die Vernunft ist sein Hauptverdienst, Verwechslung des blos Möglichen mit dem Nothwendigen und der metaphysischen mit der moralischen Nothwendigkeit sein Hauptfehler. Durch diesen Irrthum verliert sein Gott die Persönlichkeit, seine Weltanschauung allen ethischen Charakter. Die nur theoretische Vernunft kennt keine Wahl, also auch weder Einsicht noch Willen; sie verwirft nicht, und zieht nicht vor; darum ist die Welt, die nur ihre Erscheinung ist, auch weder vorzüglicher noch mangelhafter als eine andere. Für sie ist nichts gut und nichts böse, und so ist auch ihre Welt keines von beidem; sie urtheilt, aber sie beurtheilt nicht und entzieht sich darum auch jeder Beurtheilung nach Zweckbegriffen; sie kennt keinen Massstab; weil sie nicht begreift, dass auch ein anderes sein könnte, darum duldet sie auch keinen; für sie gibt es nur ein Dass und ein Wodurch, aber kein Wohin und kein Woher. Es wäre überflüssig, daneben nochmals die Leibnitz'sche Antithese zu stellen. Aus dem Obigen ist klar, sowol was beiden Lehren in diesem Puncte gemeinsam, als was jeder eigenthümlich ist, und unschwer zu begreifen, wie gewissen Zeitverhältnissen jede wahre Philosophie für Spinozismus und umgekehrt nur dieser für Philosophie gelten konnte. In einer Zeit, wie die der Crusius, Reimarus u. A., welche die Endursachen eben nur in Bezug auf das beschränkte Dasein des Menschengeschlechtes und des Erdenlebens zu begreifen vermochten, konnte ein System Wohlthat dünken, das den forschenden Blick über die Enge hinaus in die Totalentfaltung des Weltalls zu vertiefen strebte. Dies, die Darstellung eines Weltzusammenhanges war es, was als Ideal der Philosophie vorschwebte, und jenes System, das eine solche gewährte, als dessen Erfüllung erscheinen lassen konnte. Von dieser Seite konnte auch wol ein Lessing von der Grossartigkeit des Spinozismus sich angezogen fühlen; die Frage aber: ob er selbst Spinozist gewesen, wird bestimmter so lauten müssen: hat Lessing dort, wo er von der Nothwendigkeit der Welt spricht, nur die metaphysische im

Auge gehabt, oder hat er unter jener auch die moralische begriffen? mit andern Worten: hat Lessing an das Dasein der besten Welt in optimistischem oder fatalistischem Sinne geglaubt? hat er eine Entwickelung der Welt nach ethischen oder nur nach metaphysischen Gesetzen für die wirkliche gehalten? hat er eine Geschichte oder eine Naturgeschichte der Menschheit gelehrt? Von dem Ausfall der Antwort wird die Entscheidung unserer Frage abhängen.

An das Problem der Existenz gesonderter Individualsubstanzen oder nur einer einzigen alleinen Substanz, zusammengehalten mit dem zweiten, der Abwesenheit des Zufalls in der Welt, schliesst sich unmittelbar das dritte, welches das Verhältniss des Einzelwesens zum Totalorganismus zum Gegenstande hat. Der menschliche Geist, sagt Spinoza (Eth. p. V. prop. XXIV. dem.), könne nicht mit dem Körper vollkommen zerstört werden, sondern an ihm bleibe etwas zurück, welches ewig sei; allein dies habe keinen Bezug auf die Zeit, und daher könne man dem Geist keine Dauer ausser der Dauer des Leibes beilegen. Und im folgenden Scholion sagt er: die Idee, welche das Wesen des Körpers unter dem Gesichtspuncte der Ewigkeit ausdrückt, ist ein bestimmter Modus des Denkens, welcher zum Wesen der Seele gehört und nothwendig ewig ist u. s. w. Hier bricht Leibnitz ab und bemerkt: dies alles sei illusorisch; diese Idee verhält sich wie der Begriff einer Sphäre, dessen Ewigkeit nichts ausmacht für die Existenz derselben, da er selbst nur die ideale Möglichkeit der Kugel ist. Daher ist es nichts damit, zu sagen, unser Geist sei ewig, insofern er den Leib unter dem Gesichtspuncte der Ewigkeit darstellt; aus gleichem Grunde müsste er ewig sein, weil er die ewigen Wahrheiten über die Natur des Dreiecks begreift. „Unser Geist dauert nicht, noch gibt es eine Zeit für das, was die wirkliche Existenz des Leibes überdauert.“ So Spinoza, der die Seele mit dem Körper untergehen lässt, weil es nach ihm nur einen ewigen Körper gibt, der immer derselbe bleibt, in was immer für Formen er auch übergehen möge (Animadv. p. 56). Das ist keine Seelenwanderung, wofür der Verf. des von Leibnitz recensirten Buches, Wachter, die Lehre hält, denn „dieselbe Seele kann nach Spinoza so wenig die Idee dieses und zugleich eines andern Körpers sein, als die Gestalt (figura) der Kugel zugleich die des Cylinders ist. Spinoza's Seele ist so flüchtig, dass sie nicht einmal einen einzigen Augenblick

existirt, denn auch der Leib existirt nur als Idee." Leibnitz hält consequent Spinoza's Ausdrücke fest. Die einzelnen Seelen sind nur Ideen, d. i. Formen der Körper; diese sind Modificationen des ewigen Attributs des Denkens, und folgen aus ihm mit Nothwendigkeit und gleich ewig wie dieses selbst. Allein eben weil sie blos Modificationen des ewigen Denkens sind, so sind sie nicht für sich; Gedanken, nicht denkende Wesen; Begriffe wie der des Dreiecks u. s. w., aber keine Realitäten. Ist aber die Idee des Körpers nichts Wirkliches. so kann sie auch keine Seele sein. „Ideen handeln nicht, bemerkt Leibnitz zu p. II. prop. XII. am Rande (a. a. O. S. 1267), die Seele handelt. Nicht blos der Leib, wie Spinoza dort behauptet, die ganze lebendige Welt ist Gegenstand jedes (denkenden) Geistes. Die ganze Welt wird auf eine gewisse Art von jeder Seele wahrgenommen. Sie ist e i n e, der Vorstellenden sind m e h r e r e. Das Charakteristische der einzelnen Seele wird nicht dadurch bezeichnet, dass sie Idee des Leibes ist, sondern dadurch, dass Gott dieselbe Welt von verschiedenen Gesichtspuncten anschaut, wie ich z. B. eine Stadt." (Vergl. Monad. §. 57.) Wäre die Seele wirklich nichts als „Idee des Leibes, d. i. eines bestimmten eben existirenden Modus der Ausdehnung und nichts anderes" (p. II. prop. XIII.), so wäre „jede Seele blos momentan, wenigstens in demselben Menschen." (a. a. O. S. 1267.) Ebensowenig ist zuzulassen, dass die Idee der Seele aus mehreren Ideen bestehe, denn wenn der Körper aus mehreren Körpern besteht, von deren jedem in Gott eine Idee, d. i. eine Seele vorhanden ist, so ist die „Seele (welche Idee des ganzen Körpers ist) selbst ein Aggregat mehrerer Seelen." (A. a. O. S. 1268.) Gibt es endlich, merkt Leibnitz weiter an „nach prop. XX. eine Idee der Idee, und soll die menschliche Seele Idee sein, so gibt es von jeder Idee wieder eine Idee, und so ins Unendliche fort." Dieses aber widerspricht prop. XXI. schol., wo aus den Worten: simulac enim qui aliquid scit, eo ipso scit se id scire et simul scit se scire, quod scit et sic in infinitum folgt, „dass es zum Begreifen der Idee des Leibes, zum Begreifen der Seele keiner weiteren Idee braucht." (A. a. O. S. 1268.) Für die Behauptung, dass Leib und Seele Eins seien, nicht mehr verschieden „als eine Stadt, von verschiedenen Seiten angeschaut, von sich selber" hat Leibnitz kein anderes Wort als „ἄτοπα!" (A. a. O. S. 1268.) Die Seele ist ein besonderes

Wesen, der Leib ist eines; wenngleich keine einfache Einheit wie jene, sondern ein Aggregat von Einheiten. Gedächtniss und Einbildungskraft vergehen nicht, wie Spinoza (Ethik p. V. prop. 21) annimmt, mit dem Körper, sondern ein gewisses Gedächtniss und ein gewisser Grad von Einbildungskraft bleibt der Seele immer, ohne das wäre sie keine. Ebensowenig dürfe man annehmen, der Geist bestehe getrennt von der Sinnlichkeit, diese als Seele (in engerem Sinne) angesehen. Vernunft ohne Einbildungskraft und Gedächtniss wäre ein Schluss ohne Vordersätze. Aristoteles zwar habe auch gewähnt: nur der *νοῦς*, der Geist (mens), der thätige Intellect währe, nicht die Seele (anima). Allein die Seele ist eben sowohl thätig als der Geist leidend (Animadv. p. 58), d. h. ein Unterschied zwischen Seele und Geist, als wären beide zwei verschiedene Wesen, existirt eben nicht. Der „Geist" ist nur eine besondere Thätigkeitsbewährung der „Seele." „Wenn die Alten nach Spinoza (tract. de emend. intell. p. 101) wie er die Seele als nach gewissen Gesetzen handelnd, als einen geistigen Automaten begriffen haben, und der Verfasser (Wachter) dies nicht vom Geist, sondern von der Seele versteht, die nach den Gesetzen der Bewegung und nach äusseren Einflüssen thätig sei, so irren beide. Die Seele, sag' ich, handelt frei und doch als geistiger Automat. Ebenso der Geist. Geist und Seele sind beide unabhängig von äusseren Antrieben; Geist und Seele beide handeln determinirt. Wie bei Körpern alles vor sich geht durch Bewegungen nach den Gesetzen der Kraft, so in der Seele alles durch Strebungen oder durch Begehrungen nach dem Gesetze des Guten. Beide Reiche harmoniren. Wahr ist's: manches was in der Seele geschieht, ist nur durch ausser ihr Befindliches hinreichend zu erklären, und in Bezug auf dies ist die Seele von aussen bestimmt; aber nicht durch physischen, sondern so zu sagen, moralischen Einfluss, insofern nämlich Gott bei der Grundlegung des Geistes (in condenda mente) mehr auf anderes als auf ihn selbst Rücksicht genommen hat. Denn bei Erschaffung und Erhaltung jedes Einzelnen nimmt er Rücksicht auf alles Uebrige. Es ist die prästabilirte Harmonie der direct für einander unzugänglichen Monaden, auf welche Leibnitz hier anspielt. Jede Monas ist Seele (Monad. §. 19) und jede trägt in sich ein ihr von Gott eingepflanztes ewiges Princip ihrer Veränderungen. In Folge dessen verändert sie sich ohne Einfluss

von aussen, und sie würde sich nicht anders verändern, als sie es thut, auch wenn ausser ihr keine zweite vorhanden wäre. „Unter ihnen herrscht nur ein idealer Zusammenhang, der zu seiner Wirksamkeit nicht anders gelangt, als durch Gottes Dazwischenkunft selber, indem in seinem Gedankenkreise jede Monade mit Recht verlangen kann, dass er bei Anordnung und Regelung der übrigen vom Anbeginn der Dinge her auch auf sie Rücksicht nehme.“ So ist jede von aussen frei und von innen determinirt; „jeder gegenwärtige Zustand ist nothwendigerweise in Folge ihrer sämmtlichen vorhergehenden Zustände, ihre Gegenwart geht mit der Zukunft schwanger,“ aber diese Determination ist von Gott, und Folge seines durch die Wahl des Besten gelenkten Willens. So ist zwar alles was jetzt und künftig geschieht, durch Vorangehendes bewirkt, aber, was geschieht, ist ein für allemal durch Gottes Willen und in diesem durch Endursachen bestimmt. Alles was geschieht, muss geschehen, aber es geschieht nichts, was nicht geschehen soll. Kein Fatalismus, aber Determinismus. Alles mit Grund, aber nichts ohne guten Grund. Nichts durch äussere Bestimmung, aber alles durch innere, durch Vernunftbestimmung. Mit Unrecht nennt Spinoza das Streben jedes Dinges zu bleiben, was es ist, Willen, einzelne Wollung aber nur Bejahung oder Verneinung. Denn der Wille strebt nach Vollkommenem, die einzelne Wollung schliesst die Rücksicht auf Gut und Uebel ein. Nicht, wie Spinoza will (ep. 2. ad Oldenburg), nur wie Weisse vom Weissen unterscheidet sich der Wille von diesem oder jenem Wollen (volitio), sondern „Wille“ (voluntas) ist die Kraft zu wollen, deren Ausübung dies oder jenes Wollen (volitio) ist. Durch den Willen wollen wir, aber wahr ist's, um ihn zu diesem oder jenem bestimmten Willensact zu bestimmen, bedarf es noch anderer besonderer Ursachen. Der Wille verhält sich zu den Willensacten nicht wie die Art oder der Artbegriff zu den Individuen. Irrthümer sind weder frei noch Acte des Wollens, obwohl wir durch freie Handlungen zu unsern Irrthümern mit beitragen (Animadv. p. 64). Die Freiheit des Menschen macht daher keinen Staat im Staate Gottes. Spinoza, der dies behauptet (tract. pol. c. 2. §. 6), hat die Dinge übertrieben. Seiner Meinung nach ist das Reich Gottes ein Reich der Nothwendigkeit, und zwar einer blinden, in welchem aus dem Urbild Gottes jegliches emanirt ohne Wahl

in Gott und ohne dass die Wahl des Menschen ihn von der Nothwendigkeit ausnimmt. Diese müssen vielmehr um das zu errichten was man einen Staat im Staate nennt, sich einbilden, sowol dass ihre Seele Gottes unmittelbares Geschöpf ohne Vermittlung von Naturgründen sei, als dass sie ein absolutes Vermögen der Selbstbestimmung besitze, was gegen alle Erfahrung ist. Spinoza hat Recht, sich gegen eine absolute Willkür der Selbstbestimmung, d. h. ohne irgend ein Motiv, zu erklären; eine solche hat nicht einmal Gott. Aber er hat Unrecht zu glauben, dass eine Seele, dass eine einfache Substanz auf dem Naturwege entstehe. Ihm ist die Seele in der That wie es scheint nichts als eine flüchtige Modification, und wenn er scheinbar ihr Fortdauer, ja selbst ewige Dauer zugesteht, so unterschiebt er die Idee des Körpers, die ein blosser Begriff und kein reelles wirkliches Ding ist.“ (Theod. p. III. §. 372, p. 612.) Damit vergleiche man die, wie schon Foucher bemerkt (a. a. O. préf. p. V.), ganz ähnlich lautende Stelle (Animadv. p. 65): „Meiner Meinung nach ist jede besondere Substanz ein Staat im Staate, aber einer, der genau mit allen übrigen harmonirt, von keiner ausser Gott einen Einfluss empfängt, und doch (durch Gott den Urheber) von allem Uebrigen abhängt, unmittelbar von Gott kommt, und doch allem Uebrigen anpassend geschaffen wird; übrigens ist nicht jegliches gleich sehr in unserer Macht. Denn bald neigen wir uns mehr hier, bald dorthin zu. Das Reich Gottes hebt weder die göttliche noch die menschliche Freiheit auf, sondern nur die indifferentia aequilibrii, welche Jene lehren, die, wo sie der Gründe ihrer Handlungen sich nicht bewusst sind, annehmen, es gebe keine.“

Das ist Leibnitzens Lehre, wodurch er sowol dem Fatalismus als dem Indeterminismus sich entgegenstellt. Wie er gegen den Dualismus streitend, wenn er wählen müsste, vielleicht lieber Spinoza's Partei ergriffe, der die Materie leugnet, als der Cartesianer, die der todten Ausdehnung Existenz beilegen, so kämpft er mit Spinoza vereint gegen die „sinnlose“ Lehre, welche den Willensentschluss ohne irgend ein Motiv, also auch ohne Vernunft- und Moralgründe möchte erfolgen lassen. Bei einer solchen Annahme ist weder ein Organismus, geschweige denn ein ethischer Totalorganismus denkbar, die Grundlage philosophischer einheitlicher Weltanschauung ist damit aufge-

hoben. Aber ein Aufgeben der indifferentia aequilibrii, um in den Fatalismus Spinoza's zu verfallen, wäre nur ein Sprung aus der Scylla in die Charybdis. Leibnitz erzählt nach Bayle von einem Bürger aus Rotterdam, Mynheer Jan Bredenburg, der, um Spinoza zu widerlegen, seine Lehre auf eine mathematische Demonstration zurückzuführen, und deren Schwächen dann aufzudecken sich vornahm. „Er nahm also an, es gebe keine andere Ursache aller Dinge, als eine Natur, die nothwendig existirt, und deren Handlungen in Folge einer unverrückbaren, unausweichlichen und unwiderruflichen Nothwendigkeit erfolgen. Er verfuhr streng geometrisch, und nachdem er seinen Beweis aufgebaut, prüfte er ihn von allen erdenklichen Seiten, suchte seine Schwächen aufzufinden, und konnte niemals ein Mittel finden, ihn zu zerstören, ja auch nur zu schwächen; er jammerte darüber, und flehte die gewandtesten seiner Freunde an, ihm die Fehler seiner Demonstration aufdecken zu helfen.“ Sein Werk wurde bekannt, und man klagte ihn des Atheismus an. „Bredenburg protestirte und betheuerte, er sei überzeugt von der Freiheit des Willens und der Religion, er wünsche nur, dass man ihm einen Weg zeige, sich gegen seine eigene Demonstration zu retten. Ich würde wünschen, fügt Leibnitz bei, diese vergebliche Demonstration zu sehen und zu ersehen, ob sie darauf ausgehe, dass die primitive Natur, die alles hervorbringt, ohne Wahl und ohne Bewusstsein handle. Ist es dies, so gestehe ich, die Demonstration ist spinozistisch und gefährlich. Verstand er aber darunter vielleicht, dass die göttliche Natur zu dem, was sie producirt, determinirt sei durch ihre Wahl und durch ihre Einsicht des Besten, so hätte er nicht nöthig gehabt, sich Scrupeln zu machen über diese vermeinte unverrückbare, unvermeidliche und unwiderrufliche Nothwendigkeit. Sie ist nichts als eine moralische, eine glückbringende (segensreiche) Nothwendigkeit, und weit entfernt, die Religion aufzuheben, zeigt sie die göttliche Vollkommenheit in ihrem höchsten Glanze (Theod. p. III. §. 574, p. 613).“

„Spinoza glaubt, fährt er fort, den Geist beruhige es sehr, wenn er einsehe, dass, was geschieht, mit Nothwendigkeit geschehe; allein dass er gezwungen wird, macht den Leidenden nicht zufrieden, und er fühlt darum sein Leiden nicht weniger. Glücklich ist nur der, welcher weiss, dass aus Uebel Gutes folgt

und dass, was immer geschieht, für uns das Beste ist, wenn wir es recht zu gebrauchen wissen.“ Gottes sogenannte intellectuelle Liebe, von welcher Spinoza spricht (Eth. p. V. prop. 28) ist nichts als eitel Blendwerk für das Volk; in Gott, dem Gutes und Uebles ohne Unterschied nothwendig Producirenden ist nichts liebenswerth; Gottes wahre Liebe ruht nicht auf der Nothwendigkeit, sondern auf seiner Güte (Animadv. p. 68). Wie Spinoza dies selber gefühlt, zeigt sich (de emend. intell. p. 106), wo er lehrt: von den besonderen Dingen, d. i. jenen, deren Existenz nicht Folge sei ihrer Essenz, d. i. welche nicht ewige Wahrheiten seien, gebe es kein Wissen, sondern bloss Erfahrungen. Denn damit steht im Widerspruch, was er anderswo sagt, alles sei nothwendig, alles fliesse mit Nothwendigkeit aus dem Wesen der Gottheit.“ Derselbe bestreitet jene (Eth. 2. schol. prop. 16), welche behaupten, die Natur Gottes gehöre zum Wesen der Geschöpfe, und doch „ist er es, welcher behauptet hat, die Dinge könnten ohne Gott weder sein noch gedacht werden, und entstünden nothwendig aus ihm“ (Eth. p. I. prop. 21). Dadurch beweist er, dass Endliches und Zeitliches vom Unendlichen unmittelbar nicht hervorgebracht werde, sondern wieder (prop. 28) von anderem Endlichen und Einzelnen, aber „wie entstehen sie dann noch von Gott? Dann entstehen sie auch mittelbar nicht von ihm, denn niemals gelangt man auf diese Weise zu etwas, was nicht ebenso wieder von einem andern Endlichen herstammt. Auch kann man nicht sagen, Gott handle durch Vermittlung secundärer Ursachen, wenn er diese nicht erschafft. Also muss es eigentlich heissen: Gott erschafft die Substanzen, nicht aber ihre Handlungen, zu welchen letzteren er bloss concurrirt“ (Animadv. p. 70).

Ich habe diese längere Stelle wörtlich herausgehoben, weil aus ihr Leibnitzens Lehre im Gegensatze zu Spinoza's am augenscheinlichsten hervortritt. Spinoza's System ist fatalistisch. Leibnitzens deterministisch. Nach jenem geschieht, was geschehen muss, nach diesem wählt Gott, was geschehen soll. Nach jenem handelt nicht einmal Gott, nach diesem jede einfache Substanz. Nach jenem ist in allem was thätig ist, Gott allein thätig: nach diesem ist er es im Einzelnen nur soweit als er in dasselbe die Einsicht des Guten und die Fähigkeit durch Gründe bestimmt zu werden gelegt hat. Nach jenem wirkt er statt alles Geschaffenen, weil nichts Geschaffenes ist; nach diesem wirkt das Geschaffene

für sich und der Schöpfer concurrirt dabei, insofern das Geschaffene durch ihn geschaffen ist. Das Geschaffene ist frei und harmonirt doch mit dem Endziel alles Schaffens. Es handelt nach einem Gesetz, aber dieses ist in ihm. Es ist ihm gegeben, aber von einem Wesen, das nach dem Principe des Besten handelt. Das einzelne Wesen muss wollen, was es will; allein dieses Muss ist so beschaffen, dass, wenn es anders wollen könnte, aber Vernunft besässe, es nicht anders wollen würde. Gott und die Welt ist Gesetzmässigkeit. moralische, nicht blos metaphysische Nothwendigkeit. Wer gegen diese streitet, weiss nicht was er thut. Wer sie aufgibt, beraubt sich des einzigen Mittels, Ordnung, teleologischen Zusammenhang, ethischen Charakter in die Welt zu bringen. So wie er bestimmt wird, müsste er sich selbst bestimmen, wenn er weiss, was er soll, und was er soll, will. Durch Vernunft bestimmt werden aber heisst frei sein. „Mit Unrecht hat Descartes behauptet: der Menschen Freiheit lasse sich nicht mit der Natur Gottes vereinigen (Animadv. p. 74). Nur die gesetzlose blinde Freiheit der indifferentia aequilibrii lässt sich nicht: Freiheit durch Vernunftgesetz aber so wohl, dass dadurch erst Gottes höchste Vollkommenheit im vollsten Glanze hervortritt“.

Fassen wir nun die Hauptpuncte unserer Parallele übersichtlich zusammen. Der Spinozist kennt nur eine einzige Substanz, nur eine einzige Nothwendigkeit und keine Freiheit; der Leibnitzianer nur eine ungeschaffene aber unendlich viele geschaffene Substanzen, eine doppelte, metaphysische und moralische Nothwendigkeit, und eine vernünftige, d. i. durch Vernunft bestimmte Freiheit; jener keine, dieser nur Individuen; jener nur wirkende und keine Endursachen, dieser beide, aber in ewiger Uebereinstimmung; jener nur ein Reich der Natur, dieser eines der Natur und eines der Gnade d. i. „die Harmonie, welche zwischen Gott als Baumeister des mechanischen Weltgebäudes und Gott als Regenten des göttlichen Staates betrachtet, herrscht“ (Monad. §. 87); jener nur einen physischen (naturgeschichtlichen), dieser neben und über demselben einen ethischen (geschichtlichen) Organismus; jener Nothwendigkeit ohne Vernunft, dieser Nothwendigkeit durch Vernunft; dieser Freiheit, jener Zwang, oder rich-

tiger keines von beiden, weil er keine selbstständigen Individuen anerkennt.

Hiernach erledigt sich die Frage, ob wer Spinozist ist, zugleich Leibnitzianer und umgekehrt sein könne. Fassen wir dagegen die Puncte wahrer oder scheinbarer Uebereinstimmung ins Ange: dass es keine Materie als blos Ausgedehntes gebe, dass alles mit allem und jedes mit jedem in nothwendigem (gleichviel ob metaphysischem oder moralischem) Zusammenhange, dass im Ganzen des Weltalls keine Lücke, kein Sprung zu finden sei, dass Gegenwärtiges durch Vorangegangenes, Zukünftiges durch Gegenwärtiges unabänderlich (gleichviel ob physisch oder moralisch), alles aber vom Anbeginn durch die (metaphysische oder moralische) Natur Gottes bestimmt und folgerichtig die seiende Welt die beste sei, so wird diess oberflächlichen Betrachtern, welchen die von uns in Klammern eingeschlossenen inneren Gegensätze entgehen, in wörtlichem Einklange sich zu befinden scheinen. Aber die Kluft ist unendlich und so lang es bisher ungebornen Forschern nicht gelingt, das scharfe Auge eines Leibnitz Lügen zu strafen, wird sie unausfüllbar bleiben. Vereinzelt steht der gewaltsame Versuch von Thomas, Spinoza selbst zum Individualisten zu stempeln, dem Guhrauer, wie es scheint zu viel Ehre anthut, wenn er meint, es sei damit das Studium des Spinoza in ein neues Stadium getreten (Less. L. II. S. 110). Thomas' Schrift ist ein scharfsinnig durchgeführtes Paradoxon. Wenn Einem, werden wir dem Spinoza, von „dessen Ruf die Welt das Schlimmste weiss," nicht zumuthen dürfen, seine Meinung absichtlich verborgen zu haben.

Mit Recht hat auch einer der neuesten Geschichtschreiber der Philosophie des Spinoza, Francisque Bouillier (Hist. de la phil. Cart. I, p. 399) es anerkannt, dass eine eigentliche Widerlegung Spinoza's nur vom Leibnitz'schen, nicht vom Cartesischen Standpuncte möglich sei, dass nicht Cartesius und Spinoza, sondern Spinoza und Leibnitz den eigentlichen Gegensatz repräsentiren. Der Hauptfehler der Cartesianischen Widerlegungen ist nach ihm: „tout en plaçant des substances secondes entre la substance première et les simples phénomènes, qu'elles ne donnent à ces substances secondes ni consistance propre ni force essentielle. Un principe d'individuation, voilà ce qui manque aux réfutations cartèsiennes pour maintenir et défendre victorieusement, contre Spinoza, la distinction donnée par Descartes, conformément à

l'expérience et au sens commun. A Leibniz revient l'honneur d'avoir complété la réfutation de Spinoza; il a trouvé ce principe d'individuation, qui manquait aux cartésiens, dans ces forces simples et irréductibles, dans ces monades, qui sont les éléments des tous les êtres de l'univers. Animées d'une force et d'une activité essentielles, elles résistent, où succombaient les substances passives de Descartes, et elles ne se laissent pas plus absorber par la substance première, que confondre avec des simples phenomènes."

Individuation ist das einzige Gegengift gegen Alleinheitslehre. Nicht umsonst haben Jakobi, Guhrauer und L. Feuerbach den Umstand, dass Leibnitzens erste im Alter von sechzehn Jahren verfasste Schrift; „de principio individui" diesem Gegenstande gewidmet war, für bezeichnend erklärt. Es war „die Klaue des Löwen," die sich hier frühzeitig verrieth. Mit der Durchführung dieses Princips siegt Leibnitzen's und fällt Spinoza's Lehre.

Die Unvereinbarkeit beider kann als hinreichend erwiesen angesehen werden; die Erledigung unserer Hauptfrage nach Lessing's Verhältniss zu Leibnitz und Spinoza ist dadurch, wie wir im Voraus gehofft, um vieles einfacher geworden. Wir haben völlig bestimmte Fragen formulirt, von deren jeweiliger Beantwortung die Entscheidung der Hauptfrage abhängen muss. Diese Fragen sind erstens: erkennt Lessing Individuen oder nur eine einzige Substanz an? zweitens: gibt es für ihn nur eine einzige oder eine doppelte (metaphysische und moralische) Nothwendigkeit? drittens: lehrt Lessing Freiheit oder fatalistische Nothwendigkeit des Willens?

Jede dieser drei Fragen wollen wir gesondert zu beantworten versuchen. Die Antwort auf die erste liefert unmittelbar der §. 19 des „Christenthums der Vernunft" (XI, S. 606). Dort heisst es: „Gott schafft nichts als einfache Wesen, und das Zusammengesetzte ist nichts als Folge seiner Schöpfung." Damit vergleiche man den Satz in Leibnitzen's Nouv. syst. (I, p. 124.) „Es gibt nichts als substantielle Atome, d. i. reelle und vollkommen theillose Einheiten, die als letzte Elemente der Substanzenanalyse die absoluten Grundprincipe der Zusammensetzung der Dinge sind." (Vergl. Monad. §. 2: „Das Zusammengesetzte ist nichts als eine Anhäufung, ein aggregatum von Einfachem.") Die Uebereinstimmung ist auffallend genug.

Dieser einfachen Wesen gibt es unendlich viel (§. 18) und diese alle zusammen heissen die Welt (§. 14). Jedes derselben hat etwas von den Vollkommenheiten Gottes, denn sie alle sind dadurch, dass Gott seine eigenen Vollkommenheiten zertheilt denkt (§. 13); ihre Vollkommenheiten sind den Vollkommenheiten Gottes ähnlich, sie sind „eingeschränkte Götter" (§. 22). Zwischen ihnen ist keine Lücke und kein Sprung, denn die vollkommenste Art seine Vollkommenheiten zertheilt zu denken ist diejenige, wenn man sie nach unendlichen Graden des Mehrern und Wenigern dicht auf einander folgend denkt (§. 16). Da nun Gott das „einzig vollkommenste Wesen ist, so kann er trotzdem, dass er seine Vollkommenheiten auf unendliche Arten zertheilt denken kann, also unendlich viele Welten möglich sein könnten," sie nur auf die vollkommenste Art denken und dadurch wirklich machen (§. 15). Die wirkliche Welt ist daher die vollkommenste, weil sie vom Vollkommensten auf die vollkommenste Art geschaffen ist." Dadurch erledigt sich die zweite Frage: ob Lessing eine „moralische" oder blos eine „metaphysische" Nothwendigkeit anerkannt habe. Jene „vollkommenste Art" kann nicht blos metaphysisch gemeint sein, sonst könnten nicht „unendlich viele Welten möglich" sein. Spinoza's Welt ist als die metaphysisch nothwendige zugleich die einzige metaphysisch mögliche. Ausser ihr gibt es nicht mehre, geschweige denn unendlich viele „mögliche" Welten. Ihre Nothwendigkeit ruht eben darauf, dass sie die einzig mögliche ist. Wenn dagegen Lessing „unendlich viel Welten" möglich sein, aber nur die vollkommenste „wirklich" werden lässt, so leuchtet ein, dass die Möglichkeit metaphysisch, die aus der Vollkommenheit Gottes fliessende Nothwendigkeit moralisch gemeint ist. Gott der vollkommenste will die vollkommenste, während an sich die minder vollkommenen ebenso möglich wären. Freilich entspringt diese Nothwendigkeit aus der Natur Gottes, aber aus seiner moralischen. Es ist das „Siegel seiner Vollkommenheit", dass er sich seiner Vollkommenheiten bewusst ist und ihnen gemäss handeln kann (§. 23); da nun die einfachen Wesen „gleichsam eingeschränkte Götter" sind, so müssen ihre Vollkommenheiten den Vollkommenheiten Gottes ähnlich sein (§. 22); mit mindern Graden der Vollkommenheit müssen mindere Grade des Bewusstseins derselben und der Fähigkeit derselben gemäss zu

handeln, verbunden sein (§. 24) oder mit anderen Worten, wie Gott das moralischeste, so müssen diese Wesen moralische Wesen, d. i. solche sein, die fähig sind, einem Gesetze zu folgen (§. 25), das aus ihrer Natur genommen, kein anderes sein kann, als: „handle deinen individualischen Vollkommenheiten gemäss“ (§. 26). Da nun in der Reihe der Wesen kein Sprung stattfinden kann, so müssen auch solche Wesen existiren, die sich ihrer Vollkommenheit nicht deutlich bewusst sind, — — — (hier bricht Lessing's Bruchstück ab, wir können aber an seiner Statt fortfahren) — — — um einem Gesetze folgen zu können. Solche sind dann im Gegensatze gegen jene „nicht moralische“, d. i. unfreie Wesen. — Daraus beantwortet sich die dritte Frage, ob Lessing eine Freiheit, d. i. bewusste Befolgung eines Gesetzes der Vollkommenheit gelehrt habe. Ritter hat diess geleugnet, wie Jacobi auch. Danzel hat ihn vertheidigt, und mit Glück. (S. Less. Leb. II. 2. Anm. S. 12.) Der Hauptpunct ist dieser. Wenn die Freiheit darin besteht, gesetzlose Willkür zu sein, so sprechen obige §§. allerdings keine Freiheit aus, denn das moralische Wesen ist eben ein bewusstes, das fähig ist, „einem Gesetze zu folgen.“ Gerade darin aber verräth sich Lessing's Herkunft von Leibnitz, dass die Freiheit ihm nicht in der „Willkür“, sondern in der Fähigkeit besteht, durch Erkenntniss eines vernünftigen Gesetzes bestimmt zu werden. Lessing sagt: „Ich danke Gott, dass ich muss, das Beste muss.“ Darin sieht Ritter Determinismus. „In beiden Theilen unserer Handlungen, welche er unterscheidet, sowol in dem, welcher dunkeln Vorstellungen und Trieben der Natur folgt, als in dem, welcher von deutlicher Einsicht in das Gute sich leiten lässt, erblickt er nur unsere Abhängigkeit von den Gesetzen der Welt.“ Die leichtbegreifliche Selbsttäuschung, die darin liegt, hat Danzel vortrefflich erörtert (a. a. O. S. 12.). Abhängigkeit von den Gesetzen der Welt bedeutet entweder Abhängigkeit von einer schon ursprünglich moralischen oder einer Welt, die dies nicht ist. Im ersten Falle ist Abhängigkeit kein Uebel, oder wie Lessing sich ausdrückt (X. S. 6): „von Seite der Moral ist dieses System geborgen. Je sicherer es ist, dass das Gute geschieht, um so besser.“ Vom zweiten Falle ist hier gar nicht die Rede. „Ritter verkennt, sagt Danzel, den Unterschied zwischen einem sapiens rerum nexus und einer fatalis necessitas, den schon Wolf Langen gegenüber erörtert hat. Was in der besten Welt

sein muss, damit sie die beste sei, muss dies nicht mit derselben Nothwendigkeit, mit welcher etwas in einer beliebigen Welt, die nun einmal so oder so beschaffen sein sollte, diese oder jene Beschaffenheit haben muss. Denn die Leibnitz'sche Welt ist nicht blos insofern die beste, als sie besser ist, als andere mögliche Welten, sondern sie ist, was mehr sagen will, die gute, d. h. die, in welcher alles vollkommen zu einem zusammenstimmt. Was zu ihr gehört, macht einen Theil von ihr aus, nicht insofern es diesem oder jenem ihm von aussen gegebenen Gesetz genehm ist, sondern sofern es nur überhaupt ein Glied des Organismus ist. Wie denn bekanntlich nach diesem Systeme selbst das, was einem Gesetze widerspricht, als solches zur Vollkommenheit des Ganzen beitragen kann. Dies gilt auch von bewussten Wesen; sie sind gut, wenn sie ihre Stelle in der Welt eben mit Bewusstsein ausfüllen. Dagegen lässt sich allerdings der Einwurf erheben: jedes Wesen thut doch eben nur, was es muss, weil es einsieht, dass es dies muss, ist also doch unfrei. Allein hierbei wäre wiederum vergessen, dass es sich hier vom Besten, und nicht blos schlechtweg von irgend etwas handelt. Nicht weil wir es müssen, thun wir, was unsere Bestimmung ist, sondern weil wir wissen, dass es das Beste ist: wir wählen es also, weil es dies ist, und wir müssen es so wenig, dass wir vielmehr unsere Bestimmung verfehlen würden, wenn wir es blos thäten, weil wir es müssten, denn alsdann thäten wir es ja nicht als das Beste. Und so raisonnirt zweitens Lessing wenigstens ganz offenbar. Er dankt Gott, dass er das Beste muss. Wollte er damit nicht Unsinn gesprochen haben, so musste er annehmen, dass man das Beste eben nicht blos müsse, denn müsste man es nur schlechthin, wie sollte man dafür danken können?"

Diese Rechtfertigung ist so treffend, so ganz im Leibnitz'schen Geiste, dass man kaum einsieht, wie derselbe Danzel noch im Ernste von Lessing's Spinozismus sprechen kann. Freilich ist Spinoza's Welt auch eine „beste Welt" und der Unterschied zwischen Freiheit und Unfreiheit wird von ihm auf den blossen Unterschied von Bewusstsein und Nichtbewusstsein zurückgeführt. Aber abgesehen von dem ganz verschiedenen Sinn seines „Optimismus", den man ebensogut einen Pessimismus nennen könnte, und der bei Licht besehen, purer „Quietismus" ist, hebt

ja Danzel selbst den Unterschied zwischen blossem „Handeln, weil wir einsehen, es zu müssen“, und „einem Handeln, weil wir wissen, dass es das beste ist“, so schlagend hervor, dass von einer Verwechslung beider keine Rede mehr sein kann. Und doch ist jenes Spinozismus, dieses Leibnitzianismus. Wenn irgendwo, so drückt sich Lessing hier als voller ganzer begeisterter Jünger Leibnitzens aus. Wenn eine, so ist diese Nothwendigkeit, für welche Lessing „dankt“, die „necessité heureuse“, von der Leibnitz (a. a. O. p. 613) spricht. Diese Nothwendigkeit ist eine moralische, in Folge welcher wir selber „moralische“ Wesen und geeignet sind, dem Gesetze der Vernunft zu gehorchen. Dies Gesetz ist: dass „jeder seinen individuellen Vollkommenheiten gemäss handle.“ Jedes Wesen fülle den Platz aus, welchen es in der unendlichen Stufen- und Wesenreihe einnimmt. Das Freie, weil es soll, das Unfreie, weil es muss. Jenes mit Bewusstsein seiner Vollkommenheit, darum weil es Vollkommenheiten sind, dieses ohne Bewusstsein. Je moralischer es ist, d. h. je mehr es seinen Vollkommenheiten gemäss thätig ist, darum weil es Vollkommenheiten sind, desto besser füllt er seinen Platz aus. Sei mit Bewusstsein und Willen so vollkommen als du bist, und du bist so vollkommen als du sein sollst. Nicht auf das Geschehen des Guten allein ist in der besten Welt gerechnet; das blosse Geschehen würde auch durch eine metaphysische Nothwendigkeit erreicht werden können, sondern auf ein Geschehen des Guten mit Bewusstsein und Willen, weil es das Gute ist, dadurch allein ist es eine moralische Welt. Die individuelle Vollkommenheit entspringt aus dem metaphysischen Ort, den das Wesen einnimmt; umgekehrt ist das Ausleben dieser individuellen Vollkommenheit mit Bewusstsein und Willen die Erfüllung seiner moralischen Bestimmung.

Danzel (a. a. O.) erinnert bei dieser Gelegenheit an Kant's Freiheitsbegriff, von dem Lessing's Aperçu nur durch den Umstand sich unterscheide, dass der Letztere die moralischen Wesen als solche doch wieder in den Organismus der Welt einordne. Näher lag es hiebei gewiss an die ganz analoge Stellung zu erinnern, welche die Leibnitz'sche Monas in Bezug auf den ganzen Organismus des Weltalls einnimmt. Jede Monas, unzugänglich von aussen, ist eine Welt für sich, ein Mikrokosmus, ein „Spiegel des Universums,“ aber von innen heraus,

statt von aussen hinein. Jede ist insofern durchaus frei von jedem äusseren Einfluss, nur durch sich selbst und die ihr innewohnende Natur bestimmt. Diese Natur ist vorstellend, deutlich bei den höhern, dunkel bei den niedern Monaden. Vorstellungen bestimmen die Thätigkeit, deutliche mit Wissen und Willen, dunkle ohne beides. Diese vorstellende Natur ist für jede verschieden, insofern sie im Kosmos diese oder jene Lage gegen alle übrigen einnimmt. Dadurch ist jede Monas Individuum. Jede Vollkommenheit, welche sie zu besitzen und zu entwickeln vermag, kann nicht anders als individual sein. Gott überblickt das Ganze. Er hat bei der Schöpfung jeder einzelnen auf alle übrigen Rücksicht genommen, jedes an den Platz gestellt, wohin es mit Bezug auf alle übrigen taugt, jedes als unentbehrliches Glied in den Organismus des Ganzen eingeordnet, welcher die beste Welt zum Dasein bringt. Wie der Feldherr ein Heer anordnet, jeden an den seinen Fähigkeiten angemessenen Platz stellt und annimmt, dass jeder nach Vermögen seine Schuldigkeit thue, so die Gottheit die Welt und erwartet das Gleiche von den moralischen Wesen.

Die Uebereinstimmung zwischen dieser und Lessing's Grundansicht im „Christenthum der Vernunft“ bedarf keiner weiteren Beweise. Wäre es Lessing vergönnt gewesen, uns statt des nur aus 27 Paragraphen bestehenden Fragments einen vollständigen Abriss zu hinterlassen, wir hätten als würdiges Seitenstück zu Leibnitzens physikalischer eine „ethische Monadologie“ erhalten. Die Grundzüge liegen vor: Individualwesen, jedes mit eigenthümlicher Vollkommenheit, ihr entsprechender Fähigkeit des Bewusstseins und angemessenem Vermögen, einem erkannten Gesetze gemäss zu handeln; ein moralisch vollkommenstes Wesen an der Spitze; unter allen möglichen Welten die moralisch vollkommenste realisirt. Zu dieser gehört nothwendig die Freiheit, zur vollkommensten die vernünftige Gesetzmässigkeit. Diese also oder keine ist die wahre Freiheit.

Dieselbe Grundansicht bildet die Basis der „Erziehung des Menschengeschlechts.“ Auch hier wieder die Annahme der Individualwesen als des einzigen wahrhaft Seienden; einer dauernden Existenz derselben; der Nachdruck, der auf die individuelle Unsterblichkeit gelegt wird; die Grundvoraussetzung eines moralisch vollkommensten schaffenden und leitenden Urwesens an der Spitze des Geisterreiches. Wie wäre sonst eine

„Erziehung“ möglich? Erziehung ist „moralische“ Nöthigung, nicht metaphysische; durch einen „Erzieher,“ d. i. ein weises, das Beste wollendes und annähernd herbeiführendes Wesen, nicht durch eine blinde Naturnothwendigkeit; auf selbstständige Individuen berechnet, welche jedes für sich nicht verloren gehen, sondern in ihrer Eigenthümlichkeit erhalten und auf ihrem Wege zum gemeinsamen Ziel fortgebildet werden sollen.

Eine einzige allgemeine Substanz, ein *Ἓν καὶ πᾶν* im Spinozistischen Sinn, erzieht weder Andere noch sich, erzieht weder, noch wird sie erzogen. Denn Erziehung setzt eine Wahl unter verschiedenen gleich möglichen Zielen der Entwickelung voraus, welche die alleine Substanz, die nach Nothwendigkeit sich entwickelt, nicht kennt. Nur ein Leibnitzianer kann von Erziehung sprechen, aber charakteristisch genug auch nur von einer Erziehung durch Gott. Jede Monas ist unabhängig von jeder andern, aber jede für sich ist von Gott abhängig. Die Monaden haben keine „Fenster,“ durch die etwas ein- noch ausgehen könnte; aber Gott hat in jede das Gesetz gelegt, durch dessen stufenweises Bewusstwerden und entsprechendes wissenschaftliches und gewolltes Befolgen die einzelne Monas sich selbst erzieht. Diese Selbsterziehung des Einzelnen durch das, was die Gottheit in denselben hineingelegt, ist Erziehung durch Gott. Er ist der einzige Erzieher, weil er der alleinige Schöpfer ist; Urheber nicht blos des Daseins, sondern auch des Soseins jeder einzelnen Monas. Diese Idee einer stufenweisen Vervollkommnung des Einzelnen ist dieselbe, welche Leibnitz mit den Worten ausdrückt, er „sehe nicht ein, warum nicht jede einfache Substanz einst zur Seele, ja zum Geiste sollte werden können.“

Der Weg dazu ist die allmähliche Verdeutlichung ihrer inneren Vorgänge. Zwischen der einfachen Substanz, deren sämmtliche Vorstellungen dunkel, und der höchsten vollendeten, deren sämmtliche innere Vorgänge klar sind, liegt eine unendliche Stufenreihe, die ihren Grenzen nach beiden Seiten ins Endlose sich annähernd sie niemals erreicht. Es ist ebenso undenkbar, dass eine geschaffene Substanz jemals gänzlich ohne Vorstellungen, wie dass ihre sämmtlichen Vorstellungen deutliche seien. Dadurch ist ein Entwickelungsprocess des Geschaffenen in infinitum möglich, der doch den Ungeschaffenen niemals er-

reicht. Und wenn dieser Entwickelungsprocess kein metaphysisch nothwendiger, wenn er ein von Gott, dem Urheber alles Geschaffenen, nach dem Princip der Wahl des Besten gewollter, geleiteter und herbeigeführter ist, dann ist er selbst kein Natur-, sondern ein ethischer Process, eine Geschichte, keine Naturgeschichte, kein blindes Werden, sondern ein Werk göttlicher Fügung und Vorsehung. Diese echt Leibnitz'sche Idee ist die Grundlage von Lessing's Erziehung des Menschengeschlechtes, der wahre Sinn des erhabenen Schlusswortes: „Was habe ich denn zu verlieren? — Ist nicht die ganze Ewigkeit mein?" Eine Ewigkeit des Fortschreitens in der Verdeutlichung, Klarmachung und Erhellung meiner Erkenntnisse, eine endlose Ewigkeit, weil der Besitz vollkommener Klarheit uns dem Ungeschaffenen gleich machen würde, dessen Geschöpfe zu sein wir doch nie aufhören können.

Dass er die nothwendigen Voraussetzungen dieser Ansicht vollkommen erkannte und in echt Leibnitz'schem Sinne zu erwägen verstand, beweist ein kurzes Blatt, auf das Guhrauer hingewiesen und von dem er mit Recht gesagt hat, „dass es uns mit Bewunderung vor der Tiefe der Conception erfülle." Dieses Blatt (XI, S. 458) betrifft die Frage: „ob mehr als fünf Sinne für den Menschen sein können." Ausdrücklich bestimmt er die Seele als „ein einfaches Wesen, das unendlicher (d. i. unendlich vieler) Vorstellungen fähig, aber als zugleich endliches Wesen ausser Stande ist, dieselben sämmtlich auf einmal zu besitzen, sondern sie nach und nach in einer unendlichen Folge der Zeit erlangt." Daraus ergibt sich von selbst die Möglichkeit eines Fortschrittes in Ewigkeit, einer unendlichen Geschichte und folglich auch eines endlosen Erzogenwerdens durch die Gottheit.

Diese metaphysischen Voraussetzungen, so kurz wir sie auch bei Lessing angedeutet finden, greifen vollkommen in einander ein. „Wenn die Seele ihre Vorstellungen nach und nach erlangt, so muss es eine Ordnung geben, nach welcher, und ein Mass, in welchem sie dieselben erlangt. Diese Ordnung und dieses Mass sind die Sinne." Dieser hat sie jetzt fünf. Aber weder muss sie immer ebenso viel gehabt haben, noch ist ein Hinderniss vorhanden, dass sie deren einmal mehr habe. Der Grund liegt in der stetigen Stufenreihe der einfachen endlichen Wesen. „Wenn die Natur nirgends einen Sprung thut, so wird auch die

Seele alle unteren Staffeln durchgegangen sein, ehe sie auf die gekommen, auf welcher sie sich gegenwärtig befindet. Sie wird erst jeden dieser Sinne einzeln, hierauf alle zehn Amben, alle zehn Ternen und alle fünf Quaternen derselben gehabt haben, ehe ihr alle fünf zusammen zu Theil geworden sind. Dieses ist der Weg den sie bereits gemacht, auf welchem ihrer Stationen nur sehr wenige können gewesen sein; — — aber wie sehr erweitert sich dieser ihr zurückgelegter Weg, wenn wir den noch zu machenden auf eine des Schöpfers würdige Art betrachten, das ist, wenn wir annehmen, das weit mehrere Sinne möglich, welche die Seele schon alle einzeln, schon alle nach ihren einfachen Complexionen (d. i. jede zwei, jede drei, jede vier zusammen) gehabt hat, ehe sie zu dieser jetzigen Verbindung von fünf Sinnen gelangt ist.“ Schon hier erinnert die Methode auffallend an Leibnitz, und zwar mahnt die Art, die einzelnen Sinne zu combiniren, an Leibnitzens Ideal der scientia generalis und ihr Vehikel, die ars combinatoria. Dass Lessing diese gekannt und keineswegs geringgeschätzt, beweisen seine Anmerkungen zu dem von ihm projectirten Leben Leibnitzens (XI, S. 43 u. 48).

Lessing fährt fort: „Was Grenzen setzt, heisst Materie. Die Sinne bestimmen die Vorstellungen der Seele, die Sinne sind folglich Materie.“ Diese Begriffe sind Leibnitzisch. Materie ist das rein Leidende in der Monas, dasjenige, was sie sich nicht gibt, sondern was ihr gegeben ist, d. i. dasjenige, wodurch sie ein endliches Wesen ist. Endlich ist sie in Bezug nicht auf die Menge, sondern auf die Deutlichkeit ihrer Vorstellungen. Als Mikrokosmus stellt sie das ganze Universum vor, ist sie ein „Spiegel des Weltalls,“ insofern ist jede Monas unendlich; aber deutlich stellt sie nur einen Theil desselben vor, insofern ist sie endlich. Einen je grösseren Theil sie deutlich vorstellt, desto vollkommener ist sie, einen je kleinern, desto unvollkommener. Folglich haben wir von Materie keinen andern Begriff als dass sie dasjenige ist, worin der Grund der Unvollkommenheit der einzelnen Monas liegt, und dieselbe fällt mit den Sinnen als dem Masse der deutlichen Vorstellungsfähigkeit der Monas zusammen.

„Sobald die Seele Vorstellungen zu haben anfing, hatte sie einen Sinn, war sie folglich mit Materie verbunden.“ Auch dieser Satz stimmt nicht nur mit dem vorigen, sondern enthält

ausdrücklich einen Leibnitz'schen Gedanken. Wenn Materie nichts anderes ist als der Grund der Endlichkeit im Innern der endlichen Monas, so ist jede solche, so lang sie endlich ist, nothwendig mit Materie verbunden. Zum Ueberfluss lehrt Leibnitz mit klaren Worten (Cons. sur la doctr. de l'esprit I, p. 180): „dass obgleich die Seele mit ihren Functionen etwas von der Materie (des Leibes) Verschiedenes ist, sie doch immer von Organen begleitet sei, die ihren Verrichtungen entsprechen, dass dies wechselseitig stattfinde und immer stattfinden werde." Zwar gesteht er von den Gesetzen der Gnade und von Gottes Bestimmungen der menschlichen Seelen nichts weiter sagen zu können als was die h. Schrift lehrt, denn das seien Dinge, „die man nicht mit der Vernunft wissen kann, sondern welche von Gott selbst und seiner Offenbarung abhängen;" allein er sehe keinen Grund weder der Religion noch der Philosophie, der ihn nöthigen könnte, den Parallelismus von Seele und Leib aufzugeben und deren vollkommenes Gesondertsein zu lehren. „Denn warum sollte die Seele nicht immer einen feineren Leib, ihrem Bedürfnisse gemäss organisirt, behalten können, der selbst einmal am Tage der Auferstehung was ihm fehlt zu seinem sichtbaren Körper an sich nehmen könne, da man doch den Seligen einen glorreichen Leib und von Seite der Kirchenväter den Engeln einen feineren Leib (corps subtil) zuspricht?"

„Jedes Stäubchen der Materie kann einer Seele zu einem Sinn dienen, d. i. die ganze materielle Welt ist bis in ihre kleinsten Theile beseelt." (Vergl. damit Monadol. §. 66 u. s. f.) Eine nothwendige Folgerung, wenn Gott nichts als einfache Wesen schafft und alle Zusammensetzung nur eine Folge seiner Schöpfung ist. „Jeder Lebenskörper hat seine herrschende Entelechie, die im Thier zur Seele wird, aber die Glieder jedes lebenden Wesens sind voll von andern lebenden Wesen, Pflanzen und Thieren, deren jedes wieder seine eigene herrschende Entelechie, seine eigene Seele hat." (Ebendas. §. 7.)

Daraus folgert Lessing weiter, dass so gut wie es für jeden unserer jetzigen Sinne homogene Urstoffe gebe, es auch für ganz unzweifelhaft vorhandene andere Urstoffe, andere uns bisher unbekannte Sinne geben könne und werde, so dass wir z. B. von dem Magnetismus und von der Elektricität, von welchen wir jetzt nur durch Versuche wissen, durch einen besondern Sinn so unmittelbar wüssten, wie jetzt durch das Auge

vom Licht, durch das Ohr vom Schall. Die Richtigkeit dieser Ansichten mag dahingestellt bleiben. Lessing war kein Naturforscher und seine Neigung, Licht, Wärme, Elektricität an verschiedenartige Grundstoffe statt an verschiedenartige Zustände desselben Stoffes zu knüpfen, ist von der neueren Physik überholt worden. Nichtsdestoweniger lässt ihn ein glücklicher Tact vom metaphysischen Standpunct in die Zukunft der Naturforschung einen treffenden Blick werfen: „Bis hierher, sagt er §. 21 des Christenthums der Vernunft, d. i. bis zu den einfachen Wesen als Grundlage alles Erscheinenden und die unter ihnen stattfindende Harmonie (§. 20) wird einst ein glücklicher Christ das Gebiet der Naturlehre erstrecken: doch erst nach langen Jahrhunderten, wenn man alle Erscheinungen in der Natur wird ergründet haben, so dass nichts mehr übrig ist als sie auf ihre wahre Quelle zurückführen." Nichts als einfache Wesen und ihre Wirkungen auf und unter einander sind die wahre Grundlage alles Erscheinenden, so verschiedenartig und mannigfaltig dieses selbst sich darstellen mag, da „jedes dieser einfachen Wesen etwas hat, welches die andern haben und keines etwas haben kann, welches die andern nicht hätten, so muss unter diesen einfachen Wesen eine Harmonie sein, aus welcher Harmonie alles zu erklären ist, was unter ihnen überhaupt in der Welt vorgeht."

Dies endlich führt uns auf den letzten Punct, auf das Verhältniss, welches Lessing's Weltanschauung zu Leibnitzens prästabilirter Harmonie hat. Darüber liegt seine Aeusserung vor in dem Briefe an Mendelssohn vom 17. April 1763 (XI, 112). Dieser hatte behauptet, Leibnitz sei durch Spinoza auf die Annahme der prästabilirten Harmonie gekommen. Der Satz: ordo et connexio rerum idem est ac ordo et connexio idearum hatte ihn dazu verleitet.

Lessing zeigt nun vortrefflich, dass Leibnitz durch Spinoza wol auf die Spur der prästabilirten Harmonie sei gebracht worden, aber nur auf die Spur. Harmonie könne nur zwischen Verschiedenem stattfinden. Für Spinoza gebe es aber nichts Verschiedenes, alles sei Eins und dasselbe nur unter verschiedener Eigenschaft vorgestellt. Eine Harmonie des Dinges mit sich selbst, heisse das nicht „mit Worten spielen?" Es sei wahr: Spinoza lehre „die Ordnung und die Verknüpfung der Begriffe sei mit der Ordnung und Verknüpfung der Dinge einerlei."

Und was er in diesen Worten blos von dem einzelnen selbstständigen Wesen, behaupte er anderwärts nur noch ausdrücklicher von der Seele. „So wie die Gedanken und Begriffe der Dinge in der Seele geordnet und unter einander verknüpft sind, ebenso sind aufs Genaueste die Beschaffenheiten des Leibes oder die Bilder der Dinge in dem Leibe geordnet und unter einander verknüpft.“ Wahr sei es, so drücke sich Spinoza aus, und vollkommen so könne sich auch Leibnitz ausdrücken. Aber unmöglich verbinden sie denselben Begriff mit einerlei Worten. „Spinoza denkt dabei weiter nichts, als dass alles, was aus der Natur Gottes und der zufolge aus der Natur des einzelnen Dinges formaliter folge, in selbiger auch objective nach eben der Ordnung und Verbindung erfolgen müsse. Nach ihm stimmt die Folge und Verbindung der Begriffe in der Seele blos desswegen mit der Folge und Verbindung der Veränderungen des Körpers überein, weil der Körper der Gegenstand der Seele ist, weil die Seele nichts als der sich denkende Körper, und der Körper nichts als die sich ausdehnende Seele ist. Aber Leibnitz —.“ Er bedient sich eines vortrefflichen Gleichnisses: „Zwei Wilde, welche Beide zum ersten Male ihr Bildniss in einem Spiegel erblickten. Die Verwunderung ist vorbei und nun fangen sie an, über diese Erscheinung zu philosophiren. Das Bild in dem Spiegel, sagen beide, macht eben dieselben Bewegungen, welche ein Körper macht, und macht sie in der nemlichen Ordnung. Folglich, schliessen beide, muss die Folge der Bewegungen des Bildes und die Folge der Bewegungen des Körpers sich aus einem und demselben Grunde erklären lassen.“ Danzel (a. a. O. S. 112) setzt fort: „Aber über den Grund selbst werden sie uneins sein, der Eine wird sagen: mein Körper bewegt sich für sich selbst und das Bild im Spiegel ebenfalls, sie sind aber durch eine verborgene Macht so eingerichtet, dass sie übereinstimmen müssen; und der Andere wird behaupten: es finde nur eine Bewegung Statt, die man nur zweimal an verschiedenen Orten erblicke. Die erste Ansicht wird dem Leibnitzianismus, die zweite dem Spinozismus entsprechen.“

Das Gleichniss ist treffend; minder begreiflich bleibt, wie Danzel in dieser Stelle Hinneigung zum Spinozismus wahrnehmen konnte. Vielmehr dünkt es uns augenscheinlich, dass Lessing durch dieses Gleichniss die Unanwendbarkeit des Begriffs Harmonie auf Spinoza's Lehre uns recht augenscheinlich hat machen

wollen. Wenn Danzel schliesst, die Wage neige sich dem Spinozismus zu, denn der Wilde, dessen Ansicht diesem analog ist, trage den „wahren Sachverhalt“ vor, so ist eben dies unrichtig. Der wahre Sachverhalt ist eben nicht, dass blos eine, sondern dass zwei Bewegungen stattfinden, die des Bildes als phaenomenon und die des Körpers als noumenon, die unter einander harmoniren. Wenn Spinoza nur eine anerkennt, so entstellt er eben den „wahren Sachverhalt“ und kann von einer „Harmonie“ gar nicht mehr sprechen. Oder ist die Bewegung des Bildes keine Bewegung? Wenn nur eine Bewegung stattfindet, die zweimal erblickt wird, so wird sie eben erblickt, d. i. angeschaut, und diese Anschauung ist wieder eine Bewegung, die, obgleich sie mit jener ersten harmonirt, nicht sie selbst ist. Ja sogar wenn die Bewegung sich selbst anschaut, so ist eben diese Anschauung der Bewegung nicht diese selbst, sondern eine ihr entsprechende.

Lessing hat daher ganz recht, wenn er sagt, dass Leibnitz durch Spinoza auf die Spur seiner Harmonie kam, aber blos auf die Spur; die „fernere Ausspinnung war ein Werk seiner eigenen Sagacität.“ Dies heisst offenbar dem Spinoza diese „Sagacität“ absprechen. Da nun Lessing Spinoza's „Harmonie‘, ausdrücklich für „keine“ erklärt, selbst aber von einer „Harmonie“ zwischen den einfachen Wesen spricht (§. 20), so ist klar, dass Lessing's Harmonie nicht die des Spinoza's sein kann. Folgt aber daraus, dass sie die des Leibnitz sein muss? Nach eben jener Aeusserung lässt sich schliessen, dass Lessing selbst dieser Meinung nicht gewesen sei. Er sagt: „Leibnitz will durch seine Harmonie das Räthsel der Vereinigung zweier so verschiedener Wesen als Leib und Seele sind, auflösen. Spinoza hingegen sieht hier nichts Verschiedenes, sieht also keine Vereinigung, sieht kein Räthsel, das aufzulösen wäre.

Also Leibnitz sieht „Verschiedenes“ und darum „Harmonie;“ Spinoza kein Verschiedenes und darum keine Harmonie. Wo also Harmonie ist, da muss Verschiedenes sein. Da nun Lessing selbst §. 20 von einer Harmonie redet, so muss er auch ein „Verschiedenes“ vor sich gehabt haben. Welches soll nun dies Verschiedene sein? Wie bei Leibnitz nach Lessing's Meinung „Seele und Leib“, beide als toto genere verschiedene „Substanzen,“ die nur von Ewigkeit so eingerichtet wären, dass jeder Bewegung in der einen eine in der andern entspräche?

In der That der Tadel einer „gezwungenen und unwahrscheinlichen Theorie," den Danzel (a. a. O.), wie er meint, in Lessing's Geiste ausspricht, wäre dann gerechtfertigt. Wenn die Seele nichts hätte, was der Leib hat, und dieser nichts, was die Seele hat, wie sollten sie da miteinander harmoniren?

Gegen diesen Einwurf, glauben wir annehmen zu dürfen, ist Lessing's Theorie gerichtet, die ihm selbst eine Verbesserung der Leibnitz'schen mag geschienen haben. Er sagt: „da es nichts als einfache Wesen gibt, und (folglich dürfen wir einschieben) jedes von diesen einfachen Wesen etwas hat, welches die andern haben, und keines etwas hat, welches die andern nicht hätten, so muss unter diesen einfachen Wesen eine Harmonie sein, aus welcher Harmonie alles zu erklären ist, was unter ihnen überhaupt, d. i. in der Welt vorgeht." Also keine absolute Verschiedenheit dem Wesen, sondern dem Grade nach. Die Seele muss etwas haben, was der Leib hat, und umgekehrt, der Leib etwas, was die Seele hat. Beide können sich nicht wie total „Verschiedenes" gegenüberstehen: denn wie könnten sie sonst übereinstimmen? sie dürfen aber auch nicht Eins sein, denn sonst wäre ihre Uebereinstimmung ein „blosses Spiel mit Worten". Vielmehr, was harmoniren soll, muss verschieden, und doch in einer Hinsicht gleichartig sein, wie es die einfachen Wesen sind. Jedes von diesen hat etwas, was das andere hat, und doch ist es nicht dieses selbst, denn sonst gäbe es nur eines, nicht mehrere einfache Wesen. Weil sie aber gleichartig sind, so können sie nicht nur, sondern sie müssen miteinander harmoniren. Jedes von ihnen ist eine der „zertheilten Vollkommenheiten" Gottes. Diese „Vollkommenheiten" zusammengenommen machen die vollkommenste Welt aus. Vollkommenheiten aber, welche Theile der vollkommensten Wellt sind, können einander nicht widersprechen, sondern müssen einander „ergänzen," d. i. unter sich in Harmonie sein.

Diese Lehre ist gewiss nicht Spinozismus, bei welchem die „Harmonie" nach Lessing's eigenem Ausdrucke ebenso gut ein blosses „Wortspiel" wäre, wie es nach Obigem die Bezeichnung „Optimismus" ist. „Uebereinstimmung des Dings mit sich ist keine Harmonie." Es ist nach Lessing's Meinung, wie es scheint aber auch nicht Leibnitzianismus, weil es eine Uebereinstimmung des Dings mit einem Andern, aber Gleichartigem ist,

während „Leib und Seele so verschiedene Wesen“ sind. Danzel hat sonach gewiss Unrecht aus jener Stelle zu folgern, Lessing sei doch Spinozist gewesen, und zwar widerlegt ihn Lessing selbst; aber hatte Lessing Recht, aus seiner Theorie zu schliessen, dass er selbst kein Leibnitzianer sei?

Wir glauben, vorausgesetzt, dass dies Lessing hätte schliessen wollen, auch ihm Unrecht geben zu müssen. Leibnitzens prästabilirte Harmonie ist zwar zunächst eine Hypothese zur Lösung des Räthsels der Vereinigung von Seele und Leib, geeignet auch dort angewandt zu werden, wo Seele und Leib für zwei toto genere verschiedene Substanzen gelten, eine Correction des Occasionalismus der Cartesianischen Schule, aber sie hat zugleich noch eine ungleich tiefere metaphysische Bedeutung. In jenem Sinn kann sie auch ein Cartesianer anwenden, der an die Stelle der gelegentlichen eine prämeditirte Einwirkung der Gottheit setzen will, die demzufolge von Ewigkeit her die Materie des Leibes so geordnet hat, dass alle Bewegungen derselben den Bewegungen der Seele entsprechen. Allein die tiefere Bedeutung der prästabilirten Harmonie hängt mit der ursprünglich einfachen gleichartigen Natur alles abhängigen wahrhaft Seienden, der geschaffenen Monaden aufs Innigste zusammen. Wenn nichts wahrhaft ist, als die einfachen Monaden, so findet die Harmonie ihrer Veränderungen ursprünglich nur in diesen und erst in zweiter Reihe zwischen der einfachen Substanz der Seele und dem selbst als Aggregat von Einfachen zu betrachtenden zusammengesetzten Leibe statt. Der Leib als solcher, als Ganzes betrachtet hat keine ihm eigenthümliche Kraft und Bewegung: seine Bewegung ist nur die Resultante der selbstständigen Bewegungen der ihn constituirenden einfachen metaphysischen Einheiten. Wenn demnach der Leib als Ganzes in seinen Bewegungen mit denen der Seele zu harmoniren scheint, so scheint er dies eben nur, da in Wahrheit nur die Veränderungen seiner einzelnen constituirenden Monaden mit denen der Seelenmonas dergestalt harmoniren, dass ihr Gesammtresultat mit dem Zustande der Seele übereinstimmt. Was in der That harmonirt, sind daher nur die einfachen Substanzen, die „Elemente der Welt“; was zu harmoniren scheint, die einfachen (herrschenden) Seelen einerseits, die zusammengesetzten (beherrschten) Körper andererseits.

Jede einfache Monas aber trägt das ihr von Gott mit Rücksicht auf alle übrigen nach dem Princip der Wahl des Besten eingepflanzte Veränderungsgesetz vom Anbeginne der Dinge in sich, jede ist insofern ein integrirender Theil, eine conditio sine qua non des Zustandekommens der besten Welt, und weil sie dies ist, muss sie mit allen übrigen schon ihrer Natur nach vom Anbeginne harmoniren. Sie ist einfache Substanz und hat sonach etwas, was jede andere hat, „nichts was eine andere nicht hätte,“ d. h. jede andere ist eben auch einfache Substanz, und insofern mit ihr gleichartig. Ihre Natur ist mit Rücksicht auf alle übrigen und auf das Zustandekommen der besten Welt von Gott bestimmt, wie die jeder anderen ihrerseits, und insofern harmonirt sie mit allen übrigen und alle übrigen mit ihr.

Das ist Leibnitzens wahre Ansicht von der prästabilirten Harmonie, sie stimmt mit der obigen Lessing'schen fast wörtlich überein. Es wird uns daher erlaubt sein, Lessing gegen sich selbst in Schutz zu nehmen und auszusprechen, dass Leibnitzianer durch und durch er selbst dort es war, wo er glaubte, es nicht zu sein. Zwar ruht seine Harmonie, wie Guhrauer (S. 121) sich ausdrückt, auf einer „ontologischen Basis,“ allein diese ist nicht „breiter“ als die Leibnitz'sche, denn sie ergibt sich unmittelbar aus der durch die Gottheit in Hinblick auf die vollkommenste Welt geschaffenen Natur der einfachen Wesen. Auch ist es unrichtig, dass dieselbe blos „ontologisch“ sei; sie ist wenigstens eben so sehr „ethisch,“ indem die Natur der einfachen Wesen ausdrücklich Folge der Erschaffung der vollkommensten Welt, und diese „Vollkommenheit“, wie aus dem oben Erörterten zu ersehen, nicht blos ontologische, sondern zugleich moralische ist. Nur fasst Lessing entschieden die reale Unzertrennlichkeit beider in der Natur des vollkommensten Wesens ins Auge, von dem es gleich unmöglich, dass es nicht ontologisch, wie dass es nicht moralisch das vollkommenste sei. Aber auch diese reale Untrennbarkeit ist ganz im Leibnitz'schen Geiste. Wenn er seinen den Willen Gottes entweder mit der Willkür oder mit der blinden Nothwendigkeit identificirenden Gegnern gegenüber geltend macht, dieser wähle aus dem Möglichen das Bestmögliche, und metaphysische Möglichkeit sei demnach etwas Weiteres und Umfassenderes als moralische Möglichkeit, die „Macht“ an sich ge-

nommen weiter als die „Güte“, so erkennt er in seiner berühmten Verbesserung des Anselmischen Beweises die absolute Untrennbarkeit beider Eigenschaften im Begriff des allerrealsten Wesens auf das Entschiedenste an, indem er behauptet, Gott vereinige alle Eigenschaften im höchst möglichen Grade, in welchem sie nebeneinander bestehen können. Das vollkommenste Wesen ist eo ipso zugleich das mächtigste, weiseste und beste Wesen, seine Vollkommenheit ist nach allen drei Richtungen die höchst möglich vereinbarliche, die Welt, die es erschafft, die metaphysisch-ethisch höchstmöglich vollkommene. Der einzige Unterschied beider Weltanschauungen ist, dass Leibnitz diesen Begriff erst findet, Lessing von ihm ausgeht. Jener bildet ihn durch Synthese, Lessing zieht seine Consequenzen durch Analyse. Für Jenen ist er ein Resultat, für Diesen ein Aperçu. Die Folgerungen sind die nemlichen.

Auch dieser Punct wird daher zu Leibnitzens Gunsten ausfallen. Wenn man endlich darin, dass Leibnitz die Metamorphose verwirft, Lessing sie lehrt (Erzieh. d. Menscheng. S. 243, V.), eine Grundverschiedenheit beider erblicken wollte, so darf man nicht vergessen, dass Leibnitz (Erdm. p. 178) die Metempsychose nur desshalb verwirft, weil er eine gänzliche Separation der Seele von jedem noch so feinem Körper nicht zugeben zu können meint, dass sie an sich aber mit keinem der angezogenen Sätze seines Systems in Widerspruch steht. Vielmehr stützt sich dieselbe auf die Lehre des Individualismus, die ewige Fortdauer der einfachen Substanzen und die Fähigkeit jeder derselben in unendlicher Zeitfolge unendliche Stufen endlicher Vollkommenheit zu durchlaufen. Lessing lehrt sie aus ethischen, Leibnitz verwirft sie aus physicalischen Gründen, ohne dass beide aufhören, von derselben metaphysisch-ethischen Grundlage auszugehen. Nur so viel ist ausser Zweifel, dass diese Abweichung von Leibnitz Lessing am wenigsten zum Spinozisten machen würde.

Wir haben es ausdrücklich vermieden, in der bisherigen Darstellung von Lessing's Ansichten Jakobis vielberrufenes Gespräch irgend in Mitleidenschaft zu ziehen. Abgesehen von dem Vorzuge, den schriftliche eigene Quellen vor jeder durch das Denken und das Gedächtniss eines Andern hindurchgegangenen mündlichen Aeusserung haben, wird dieser Vorzug doppelt und dreifach fühlbar, wenn dieser Andere ein Jakobi ist. Von allen

Eigenschaften eines grossen Denkers besass er diejenige am wenigsten, welche den Gedankengang eines Andern ohne Zwang und eigene Zuthaten wiedergibt.

Zeugniss liefert davon jenes ganze Gespräch. Einmal ist es schon fraglich, inwiefern Lessing sich gegen Jakobi vollständig gehen gelassen, oder nach Schelling's Bemerkung, wer von beiden den Andern ausgeholt hat. Wenigstens sieht manche Aeusserung Lessing's sehr nach Ironie aus. Ohne Jakobi einer absichtlichen Entstellung beschuldigen zu wollen, wie Mendelssohn gethan, und wogegen Danzel richtig bemerkt hat, diese lasse sich schon wegen der „schlechten Figur," welche Jakobi in jenem Gespräch Lessing gegenüber spiele und wodurch er sich selbst blossstelle, nicht wol annehmen, müssen wir doch Guhrauer beistimmen, wenn er (Less. Erzieh. d. Menscheng. S. 51) annimmt, Jakobi sei damals gar nicht im Stande gewesen Lessing zu verstehen. Als Beleg dafür führt er die Stelle an, in der sich Jakobi selbst auf Mendelssohn beruft, dieser habe bewiesen, dass Leibnitz seine prästabilirte Harmonie vom Spinoza entlehnt habe" (IV. 165). Gerade das hatte Lessing 20 Jahre zuvor in dem eben citirten Briefe an Mendelssohn widerlegt. Jakobi verstand also damals weder Leibnitz noch Spinoza gehörig. An derselben Stelle erwiedert Jakobi auf Lessing's Frage: „nach welcher Vorstellung glauben Sie denn nun das Gegentheil des Spinozismus? Finden Sie, dass Leibnitzens Principien ihm ein Ende machen? — Wie könnte ich bei der festen Ueberzeugung, dass der bündige Determinist vom Fatalisten sich nicht unterscheidet," — eine arge Blösse, die deutlich verräth, dass Jakobi weder vom Determinismus noch vom Fatalismus einen klaren Begriff hatte. Jakobi weiss hiernach kein System, das so sehr als das Leibnitz'sche mit dem Spinozismus übereinkomme; einige Jahre später aber weiss er schon, dass „durch das principium individuationis allein die zwei Systeme von Spinoza und Leibnitz zu entgegengesetzten werden." Und die moralisch beste Welt die auf freier That und einer Schöpfung aus nichts beruht, bildet keinen Gegensatz zu der mathematisch nothwendigen Welt, die auf gar keiner That und auf keiner Schöpfung beruht? Wem das noch nicht beweist, dass Jakobi Spinoza so wenig wie Leibnitz durchdrang, für den gibt es überhaupt keinen Beweis mehr. Mit einem Scharfsinn, der die von Lessing so glänzend widerlegte Behauptung der Identität

der Leibnitz'schen und Spinozistischen Harmonie für wahr hält, und dann „daraus allein" schloss, „Leibnitz müsse von Spinoza's Grundlehren noch mehr enthalten," der also mit einem Wort Leibnitz nach Mendelssohn's Verballhornung verstehen lernte, war es freilich möglich „Leibnitz zum Spinozisten, Spinoza zum Leibnitzianer zu machen" (Guhr. a. a. O. S. 52). Es bedarf dazu nichts als die Gegensätze völlig zu ignoriren, Freiheit für Nothwendigkeit, Individualismus für Einheit, Bestimmbarkeit des Willens durch Motive der Vernunft und vollkommenste Einsicht für baren blinden vernunftlosen Fatalismus zu nehmen und die „vollkommenste Uebereinstimmung" ist fertig. Nur dass Keiner der so verfährt, sich einen Denker wird nennen dürfen!

Daher geben wir Guhrauer Recht, wenn er Jakobi's Gespräch nicht als Quelle zur Kenntniss von Lessing's wahrer Philosophie und religiöser Gesinnung, sondern höchstens als einen Beitrag zur Charakteristik Lessing's als „Menschen und Dialektiker betrachtet," bei welchem ähnliche Fälle, Andere auszuholen, Paradoxa aufzustellen und durchzuführen nach Nikolais von Guhrauer beigebrachtem Zeugniss häufig, die Eigenschaft aber „dogmatisch in seinen Principien, skeptisch in seinen Untersuchungen zu sein," charakteristisch war. Jakobi war nach Guhrauer's Ausdruck, dem wir vollkommen beitreten, Lessingen nichts als ein Poet, ein schwärmender Enthusiast den Lessing sich ergehen liess, dessen philosophischen „salto mortale" er mitzumachen aber nicht die mindeste Lust bezeugte. Wo waren doch Jakobi's Augen, nicht zu merken, dass Lessing mit seinem antispinozistischen gut gemeinten Eifer spielte, als er an Gleim's Tische, da unversehens ein Regen kam, und Gleim dies bedauerte, da sie Nachmittags in dessen Garten sollten, das Wort hinwarf: „Sie wissen, das thue ich vielleicht?" Oder da er mit halbem Lächeln einmal sagte: er sei „vielleicht" das höchste Wesen und eben jetzt im Zustande der äussersten Contraction? Wen sollte nicht ein „ganzes" Lächeln darüber beschleichen, dass Jakobi dies nur für ein „halbes" genommen? Ahnte denn Jakobi nicht, dass Lessing's „Glaube" auf einem festern Boden stand, als auf dem seinen, „der Verzweiflung?"

Aber das *Ἓν καὶ πᾶν*, das Lessing an die Wand von Gleim's Gartenhause schrieb, dicht unter einem Wahlspruch Jakobi's, den dieser nicht mittheilt? Ist das nicht ein offenkundiger Beweis des Spinozismus? War es nicht „sein aus-

gemachter Wahlspruch," wie Jakobi sagt, wie „Mehrere bezeugen können?" Aber gerade diese Frage ist ein Beweis, dass Jakobi nicht wusste, was Spinozismus sei. Spinoza würde nicht geschrieben haben: Ἓν καὶ πᾶν, das Eine und das All, sondern Ἓν τὸ πᾶν, das Eine, welches das All ist. So wenigstens drückten die ersten ausgesprochenen Alleinheitslehrer, die Eleaten, den obersten und einzigen Satz ihres Systems aus, und so allein lässt er sich ausdrücken, wenn das Charakteristische der Lehre: die Ununterschiedenheit Gottes und der Welt scharf bezeichnet werden soll. Die erste Form unterscheidet das Eine ausdrücklich von dem All, die zweite setzt beide einander gleich. Ἓν τὸ ὂν καὶ πᾶν, sagte Xenophanes und lehrte damit: Eins sei das Seiende und Alles. Hier ist das πᾶν mit dem ὂν durch die Conjunction verbunden und der Nachdruck ruht auf dem Ἓν τὸ ὄν. Sowenig gleichgiltig ist es, ob ich dies τὸ ὂν hier weglasse und statt dessen nur Ἓν καὶ πᾶν setze, dass es dadurch sogleich der Ausdruck der entgegengesetzten Weltanschauung wird. Dieses besagt: das Eine und das All, jenes: das Eine ist das All; das Letztere ist Spinozismus, Monismus, Pantheismus; das Erstere kann auch ein Leibnitzianer aussprechen, ohne dadurch dem rein theistischen Charakter seiner Lehre untreu zu werden, Gott und die Welt, die eine ungeschaffene, und der Inbegriff aller geschaffenen Substanzen, jene als Ἕν, diesen als πᾶν zu bezeichnen, warum sollte diess gegen den Charakter des Leibnitzianismus verstossen? Dringt Leibnitz nicht überall darauf, die letzte vollkommenste Ursache der Welt, die Gottheit, als strenge Einheit, die Welt dagegen als Vielheit, oder vielmehr Allheit, aber nicht vereinzelter, sondern zu einem Ganzen, zum All harmonisch vereinigter abhängiger Monaden zu fassen? Dringt er hierauf nicht in vollkommenster Uebereinstimmung mit der Lehre des Christenthums, Gott den Schöpfer als Einen, den Inbegriff alles Geschaffenen, die Welt, aber als harmonisch zum Ganzen verbundenes All zu begreifen? — So wenig als der Ausdruck: Gott und die Welt, kann der Wahlspruch „das Eine und das All" in diesem Sinne eine anstössige Bedeutung haben. Den Beweis aber, dass es Lessing in einer andern als in dieser auch dem Leibnitzianer zugänglichen Bedeutung genommen, ist uns Jakobi schuldig geblieben. Vielmehr ist nur diese, das Eine unabhängige, und die vielen abhängigen, aber zu einem Gan-

zen harmonischer Entwickelung vereinigten Wesen von einander scheidende Bedeutung mit Lessing's Individualismus, mit seiner Metempsychose, mit seinem Freiheitsbegriff, mit seiner Erziehung des Menschengeschlechtes vereinbar. Es ist ganz unbegreiflich, wie Friedrich Schlegel (Less. Geist im Anf. d. 3. Theils) den nach Jakobi's Bericht Lessing angedichteten Pantheismus mit der Metempsychose hat „verträglich“ finden können. Beide widersprechen einander geradezu. Aber der Widerspruch schwindet mit Jakobi's vorgefasster Meinung, und diese mit seiner Ausdeutung von Lessing's Wahlspruch. Lessing's Spruch setzt die Einheit, wohin sie gehört, in das Unbedingte, Gott, und die Allheit, d. i. die harmonisch verknüpfte Gesammtheit des Bedingten in die Welt. Die ethische Leitung des Bedingten durch das Bedingende ist Erziehung. Erziehung der Welt im Grossen und Ganzen, Erziehung insbesondere des Menschengeschlechts durch Gott, das Eine, Unbedingte, alles Bedingende ist der Grundgedanke der Lessing'schen Philosophie.

Und dieser wäre nicht Leibnitzisch? Stünde nicht mit dem ganzen Geist des Mannes und seiner Lehre in so innigem Zusammenhange, dass Lessing's scheinbares Paradoxon nur als eine Ausführung desselben zu betrachten wäre? — Leibnitzens grosser auf das Ganze gerichteter Blick sah in der göttlichen Weltregierung eine Anstalt zur höchstmöglichen Vervollkommnung alles ursprünglich Geschaffenen, von dem nichts verloren gehen, auch das winzigste Stäubchen noch beseelt und gegliedert einer wachsenden Glückseligkeit sich erfreuen sollte. Dahin zweckt jede Einrichtung ab, dahin treibt jeder Sporn, dazu muss selbst das Uebel in sein Gegentheil verkehrt als unwilliges Mittel dienen — gedrängt, bezwungen von der Macht göttlicher Vorsehung, der vollkommensten Einsicht, des erhabensten Willens, der überwältigendsten Kraft. Fortschritt, stufenweise Vervollkommnung unter der Leitung der Gottheit ist das Wesen jedes Wesens wie der ganzen Welt. In den Briefen an Bourguet (Erdm. p. 733, lettr. IV) stellt dies Leibnitz ausdrücklich als den Faden der Weltgeschichte dar. Er entwirft zwei Hypothesen, deren eine die stets gleiche, deren andere die stets wachsende Vervollkommnung der Welt ausdrückt. Jene stellt ein Rechteck dar, dessen fortschreitende perpendiculäre Seiten stets gleiche Entfernungen beobachten. Die letztere, giltig „unter der Voraussetzung, dass es nicht möglich sei, der Welt alle

mögliche Vollkommenheit auf einmal zu geben," lässt sich wieder auf doppelte Weise darstellen, entweder durch die Ordinaten einer Hyperbel oder durch die Seiten eines Dreiecks. Nach der Hypothese der Hyperbel gäbe es keinen Anfang und die Zustände der Welt wären an Vollkommenheit von Ewigkeit her gewachsen, nach der des Triangels aber gäbe es einen solchen. Er sieht „kein Mittel, durch Demonstration anschaulich zu machen, welche von den dreien man aus reinen Vernunftgründen annehmen solle. Indess, ungeachtet nach der Voraussetzung eines beständigen Wachsthums der Zustand der Welt in keinem Augenblicke vollkommen wäre, dennoch würde die ganze Folge von Zuständen nichtsdestoweniger die vollkommenste von allen möglichen sein, weil Gott immer das möglichst Beste erwählt."

Es ist eigenthümlich, dass Lessing die in dieser Stelle genügend deutlich verrathene Hinneigung Leibnitzens zur letztgenannten Ansicht eines beständigen Wachsthums, die seiner eigenen Natur so nahe lag, verkannt haben soll. In dem Aufsatze über „Leibnitz von den ewigen Strafen" erwähnt er dieser Hypothesen, deutet aber an, Leibnitz sei der Hypothese der immer gleichen Vollkommenheit viel näher gestanden. Lessing schliesst dies aus der Stelle (lettr. 14, Erdm. p. 744), wo Leibnitz schreibt: „Vous avez raison de dire, que de ce que les êtres finis sont infinis en nombre, il ne s'ensuit point que leur systême doit recevoir d'abord toute la perfection, dont il est capable. Car si cette conséquence étoit bonne, l'hypothèse du rectangle seroit demonstrée". Diese Hypothese, sagt nun Lessing, gewinnt schon einen grossen Vorsprung, wenn diese Folge nicht nothwendig, wenn sie auch nur möglich ist. „Denn das Ganze könnte sonach in jedem Augenblicke diejenige Vollkommenheit haben, der es sich nach der andern nur immer nähert, und ich sehe nicht ein, warum es nicht eben daher das Wählbarere für die ewige Weisheit sollte gewesen sein. Die Möglichkeit aber, dass die unendliche Zahl der endlichen Wesen gleich anfangs in den vollkommensten Zustand, dessen sie fähig sind, gebracht werden könne, gibt Leibnitz nicht allein zu, sondern rettet sie auch gegen den Vorwurf des immer Einerleien; indem er zeigt, dass, wenn der nemliche Grad der totalen Vollkommenheit schon bliebe, dennoch die einzelnen Vollkommenheiten unaufhörlich sich ändern würden.

Aber Leibnitz sagt nirgends, dass jene Folge möglich sei. Er sagt blos, das die unendliche Zahl der endlichen Wesen gleich anfangs in den vollkommensten Zustand, dessen sie fähig (d. i. in diesem Augenblicke fähig) sind, gebracht werden könne, woraus noch gar nicht folgt „dass dieser schon der absolut höchste sei“ und dieser vollkommenste Zustand, dessen sie in diesem Augenblicke fähig sind, schon diejenige Vollkommenheit habe, der er „sich nach der Hypothese nur nähert.“ Vielmehr lässt sich der Fall sehr wohl denken, dass die unendliche Zahl der endlichen Wesen in jedem Augenblick diejenige Vollkommenheit besitze, deren sie in diesem Augenblicke fähig ist, dass sie aber in verschiedenen auf einander folgenden Augenblicken einen stets wachsenden Grad der Vollkommenheit besitzen, was eben die dritte Hypothese darstellte. Für diese spricht auch Leibnitzens Ausspruch (lettr. VI, S. 744), dass ein Unendliches grösser als ein anderes sei, und die „Vollendung des Systems, so unendlich sie sei, nichtsdestoweniger noch nicht die grösste überhaupt mögliche sein müsse, sondern sich dieser blos nähere“. Gegen die Hypothese des Rectangels aber die Stelle (VIII. p. 745); „dass sie als wahr vorausgesetzt, man behaupten müsste, jede Production der göttlichen Weisheit sei mit ihr gleich ewig, und jede Substanz sei ewig a parte ante, während er glaube sie sei a parte post“. Nach diesem dürfen wir trotz Lessing's Widerspruch annehmen, dass sich Leibnitz im Einklang mit seinem ganzen System zur Hypothese der fortschreitenden Vollkommenheit, d. i. einer Reihenfolge von Zuständen der Welt, geneigt habe, deren jeder der unter den gegebenen Verhältnissen höchst möglich vollkommene, deren jeder relativ, keiner absolut der vollkommenste, deren jeder folgende aber vollkommener als der vorangehende gewesen sei. Diese Lehre steht im Einklange mit der von Leibnitz ausdrücklich ausgesprochenen steten Vervollkommnung der einzelnen Monaden, mit der Lehre vom allmäligen Uebergang der einzelnen Monas von minder vollkommener zu vollkommenerer Organisation und der stufenförmigen Unter- und Ueberordnung der Naturreiche und Weltsysteme, die den Kern der Leibnitz'schen Monadologie bildet. Der Einwurf, dass sie das weniger Vollkommene, mithin das von der göttlichen Weisheit nicht Wählbare gewesen sei, wäre nur dann triftig, wenn die absolute Vollkommenheit (toute la perfection dont

il est capable) möglich wäre. Denn nur das Mögliche ist wählbar. Aber die „Möglichkeit, dass die unendliche Zahl der endlichen Wesen gleich anfangs in den vollkommensten Zustand dessen sie fähig sind, gebracht werden könne", welche Leibnitz zugibt, ist noch nicht die Möglichkeit, dass sie in den vollkommensten Zustand dessen sie überhaupt, nicht blos anfangs fähig sind, gebracht werden könne, schliesst also den Fortschritt des Ganzen zu immer grösserer Vollkommenheit nicht aus.

Zum zweiten Male sehen wir uns veranlasst, Lessing zum Leibnitzianer zu stempeln, wo er selbst es nicht zu sein glaubt. Wer hätte lebhafter als er selbst auf die Vervollkommnung des Einzelnen und daraus auf die stete Steigerung der Summe der Vollkommenheit im Grossen und Ganzen gedrungen? Was ist die Erziehung des Menschengeschlechtes, die Metempsychose, die Lehre von der Möglichkeit ja Nothwendigkeit einer fortschreitenden Vermehrung unserer Wahrnehmungsvermögen, als Folgerungen aus der Annahme stets im Wachsthum begriffener Vervollkommnung? Wo aber die Einzelnen zunehmen, muss nothwendig auch das Ganze stets höhere Stufen erreichen. Das Menschengeschlecht wird vollkommener, indem die Menschen es werden. Der weiseste Erzieher ist derjenige, dessen Zögling in jedem Augenblicke so vollkommen ist, als er es sein kann, dessen Vollkommenheit aber in stetem Fortschreiten begriffen ist. Was Lessing hier auf das Menschengeschlecht, das hat Leibnitz auf das ganze Universium ausgedehnt, von dem jenes nur ein Theil ist. Und Lessing sollte nicht Leibnitzianer sein?

Wir können unsere Betrachtungen hier abschliessen. Es war unsere Absicht, Lessing's metaphysische Grundlage in Harmonie mit der Leibnitz'schen, im directen Gegensatz mit der Spinozischen darzulegen. Die tiefste innere Verwandtschaft der beiden grossen Geister, die, auf desselben Landes Boden geboren, auch bestimmt waren, in den Räumen derselben Bücherei, inmitten derselben Geistesschätze hütend und vermehrend einander nachzufolgen, aber auf anderem Gebiete zu schildern, liegt über die Grenzen dieser Studie hinaus. Nur Eines wollen wir noch hinzufügen. Lessing's Philosophie, der Vermengung mit dem ihrem Wesen fremden Spinozismus entrissen, hat von Guhrauer den schönen Beinamen der „christlichen" erhalten.

Weit entfernt, einseitiger Kritiker zu sein, rang sein ganzes wahrheitsdurstiges Wesen nach Versöhnung. Wir können ihm auf die Wege, auf welchen er sie suchte, an diesem Orte nicht nachfolgen. Die Theologie Lessing's liegt ausserhalb dieser Betrachtung. Aber hinweisen können wir auf das bedeutsame Factum, dass bei Lessing wie bei Leibnitz als das Endziel der Philosophie nicht der Widerstreit sondern der Einklang mit der Theologie gilt. Nicht genug, dass beide für den Deismus und die Wahrheiten der sogenannten natürlichen Religion, für die „Einheit und Ausserweltlichkeit Gottes, seine Gerechtigkeit und Güte, die Freiheit des Menschen und Unsterblichkeit der Seele und was damit zusammenhängt, gegen Atheisten und Spinozisten streiten," beide treten auch insbesondere für das Christenthum und dessen specifische Glaubenslehren in die Schranken. In Bezug auf das Erste führt Guhrauer eine merkwürdige Stelle aus Leibnitzens Briefe an Thomas Burnet (Leibn. Dut. VI. 236) an: Dans ce qui est du Déisme, dont on accuse le clergé d'Angleterre dans le livre d'un inconnu, plût à Dieu, que tout le monde fut au moins Déiste, c'est-à dire bien persuadé, que tout est gouverné par une souveraine sagesse." Was Lessing betrifft, was brauchen wir mehr als auf den Eifer zu verweisen, mit welchem er den Deismus der Wolfenbüttler Fragmente vertritt? Aber das Zweite bedarf auffallenderer Beweise. Wie Leibnitz über das Verhältniss zwischen Religion und Philosophie gedacht, beweist folgende Stelle (Animadv. p. 74): Philosophia et Theologia sunt duae veritates, inter se consentientes, nec verum vero pugnare potest, et ideo si theologia verae philosophiae pugnaret, falsa foret! Die Theologie widerspricht nicht der Vernunft, aber sie ist kein Werk der Vernunft; „Quanto magis ratio conspirat religioni, tanto melius omnia habentur: Supererunt tamen semper quaedam revelata, quae sunt facti et historiae rationi aliquid superaddunt." Er setzt den Inhalt der Offenbarung als factische Wahrheit voraus, und begnügt sich dessen Möglichkeit und Widerspruchlosigkeit mit der Vernunft zu zeigen. So in dem Streit gegen die Socinianer, so in seiner Vertheidigung der Dreieinigkeit, so in den Briefen an den Pater Des Bosses über die Transsubstantiation. Ueberall hält er sich an das Gegebene, und sucht es mit der Vernunft zu vereinigen.

Lessing ist kühner. Er bewundert an Leibnitz jene Geschmeidigkeit und vertheidigt ihn gegen den Vorwurf, als habe er sich allen Parteien anzupassen gesucht, nur um aller Beifall zu erwerben: „Was Leibnitz that, sagt er, war gerade das Gegentheil, er suchte die herrschenden Lehrsätze aller Parteien seinem Systeme anzupassen. — Er nahm bei seiner Untersuchung der Wahrheit nie Rücksicht auf angenommene Meinungen; aber in der festen Ueberzeugung, dass keine Meinung angenommen sein könne, die nicht von einer gewissen Seite in einem gewissen Verstande wahr sei, hatte er wol die Gefälligkeit, diese Meinung so lange zu wenden und zu drehen, bis es ihm gelang, diese gewisse Seite sichtbar, diesen gewissen Verstand begreiflich zu machen, — er setzte willig sein System zur Seite und suchte einen jeden auf demjenigen Wege zur Wahrheit zu führen, auf welchem er ihn fand — und eben darum halte ich ihn so werth; ich meine wegen dieser grossen Art zu denken, und nicht wegen dieser oder jener Meinungen.“ (Less. Leb. II, S. 116.) Aber Lessing's Ziel ging noch weiter. Sein Zweck war nicht wie Leibnitzens blos das Gegebene mit der Vernunft zu vereinen, seine Absicht ging dahin, es aus der Vernunft zu erzeugen. Der Offenbarungsinhalt sollte nach ihm nicht allein der Vernunft gemäss, er sollte selbst ein Product der Vernunft sein, auf dass sie ohne Offenbarung wohl später, aber wie der Rechner auf das vorausgegebene Facit, zuletzt doch gekommen sein würde. Theologie und Philosophie widersprechen einander nicht nur nicht, wie Leibnitz sagte, sondern die rechte Theologie ist selbst nichts als die wahre Philosophie. Philosophie ist nur der Umweg zu dem, wozu die Theologie der kürzeste Weg ist. Theologie lehrt historisch, was die Philosophie apriorisch. Die Geschichte, die Religion sind Erziehungsmittel zu einem Zustand des Menschen, in dem er der Erziehung nicht mehr bedarf. Dadurch ist Lessing der Begründer und Vater zweier Wissenschaften geworden, welche die neuere Philosophie mehr als die Kant'sche Kritik und Fichte's Idealismus charakterisiren: der Philosophie der Geschichte und der speculativen Theologie. Hätten doch beide in ihrer weiteren Entwickelung die ernste Scheu beibehalten, welche Lessing vor dem Gegebenen trug? Ihm galt das Ueberlieferte heilig und wenn er seichte Stützen desselben untergrub, so geschah es, um festere aufzurichten. Darauf durfte

er sich berufen, als er gegen Jakobi sprach: „Und Sie sind kein Spinozist, Jakobi? — Nun so sind Sie ein vollkommener Skeptiker!“ Lessing war kein Zweifler, um zu zweifeln, Lessings Zweifel war ehrwürdig, wie jener des Augustinus, des Descartes und des Weltapostels Paulus, denn er war nur die Schwelle des Tempels der Erkenntniss. Er hatte seinen Glauben auf Festeres zu bauen, als auf ein „Kopfüber“ und die „Verzweiflung“. Sein Glaube ruhte auf der festen Ueberzeugung vom göttlichen Ursprung der sich selbst überlassenen, wie von der göttlichen Führung der hilfsbedürftigen Vernunft, von der ewigen Einheit, und nur scheinbaren Spaltung göttlicher und irdischer Weisheit, auf der festen Zuversicht ununterbrochenen Fortschrittes und endloser Annäherung zur Vollkommenheit. Das „neue Evangelium“ von dem Friedrich Schlegel sang:

„Es wird das neue Evangelium kommen,
So sagte Lessing, doch die blöde Rotte
Gewahrte nicht der aufgeschloss'nen Pforte,
Und dennoch, was der Theure vorgenommen,
Im Denken, Forschen, Streiten, Ernst und Spotte,
Ist nicht so theuer wie die wen'gen Worte.“

Das „neue Evangelium,“ d. i. kein anderes als das „alte“ ewige allgemeine, aber ausgedehnt über alle Länder, Völker und Einzelmenschen, das war Lessing's Glaube, zu dessen Aufbau und Verkündigung ihm, wie Leibnitz, kein Steinchen zu gering, kein Umweg zu weit war, denn: „was habe ich denn zu verlieren? Ist nicht die ganze Ewigkeit mein?“

Leibnitz und die kaiserliche Akademie der Wissenschaften in Wien.*).

Unter dem Titel „Leibnitz in Wien" hat der k. k. Rath und Antikenkabinets-Kustos Joseph Bergmann in Wien, im Juniheft (1854) der Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften einen Vortrag veröffentlicht, der um so dankenswerther ist, als er unseres Wissens die erste aus dem Schoosse der Akademie hervor gegangene Anerkennung des Verdienstes enthält, das der grosse Mann sich thätig um die Gründung einer solchen in Oesterreichs Hauptstadt erworben. Leibnitzens Schuld war es nicht wenn sein damaliges Projekt erst 130 Jahre später zur Ausführung kam. Seine Briefe aus den Jahren 1713 bis 1715 sind voll von den Anstrengungen, die er dazu gemacht hat. Kein bedeutender Mann am kaiserlichen Hofe, den er nicht zu dem Zwecke direkt oder indirekt in Bewegung gesetzt hätte. Den Grafen von Bonneval, den Freund des Prinzen Eugen, den Letzteren selbst, den Minister Graf Sinzendorf, die Grafen Schlick, Harrach, Khevenhüller und Philipp von Dietrichstein, die Schlüsseldame der Kaiserin Amalie, Fräulein von Klenk, den kaiserlichen Hofantiquar Heräus, diese alle sucht er für sein Projekt zu interessiren, für das er selbst vom Kaiser und den Kaiserinnen, der verwitweten Amalie und der regierenden Elisabeth Christine, beide aus dem Hause Braunschweig-Wolfenbüttel, die günstigsten Zusagen erhalten hatte. Imperator ipse, schreibt er an M. G. Hansch am 6. December 1715 (O. o. Dut. t. V. p. 171), quod inter nos dictum sit, nolim enim praemature efferri, mihi novissime per imperiatricem Amaliam, haec per aliquem ex nobilibus Dominabus primariis Aulae suae (wahrscheinlich durch jenes Fräulein von Klenk) signifi-

*) Oesterr. Bl. f. Lit. u. Kunst. Jahrg. 1854, Nr. 49.

cari curavit, fixum sibi ratumque esse fundare Societatem Scientiarum. Drei Wochen später wiederholt er an Hansch dasselbe mit der Bemerkung, dass er es ihm nur „ins Ohr“ sage. Nach dem glorreichen Siege bei Peterwardein über die Türken, in seinem Schreiben vom 4. September 1716, zehn Wochen vor seinem Tode, hat er nichts eiligeres zu thun, als daraus die fröhlichste Hoffnung für das endliche Gelingen seines wissenschaftlichen Schoosskindes zu schöpfen.

Die grösste Schwierigkeit lag darin, die nöthigen Geldmittel herbeizuschaffen. Demgemäss sehen wir Leibnitz, so wenig er sonst im eigenen Haushalt auf ökonomische Dinge sich verstand, unaufhörlich beschäftigt, Projekte zu entwerfen, für seine Akademie Einnahmequellen zu eröffnen. Ein ähnliches Problem hatte er bei der Berliner Akademie der Wissenschaften glücklich gelöst. Aus seiner „Kurzen Erzählung von der Stiftung und Einsetzung der Societät“ ersehen wir, dass er die Einführung der Gregorianischen Kalenderverbesserung in den evangelischen Staaten, zunächst in Kur-Brandenburg, die er mit grösstem Eifer betrieb, für ein Mittel erkannte, „ein Werk von grösserer Wichtigkeit anzulegen, wenn der aus einem geschlossenen Kalender-Verlag abfallende Gewinn zur Aufrichtung einer Gesellschaft mehrerer und auch auf andere Wissenschaften abzielender Personen angewendet würde,“ (Guhr. Biogr. II. 186). Monopole und Privilegien waren zu jener Zeit ein beliebtes Mittel, einer Person oder einem Institut statt besonderer Dotation ein sicheres Einkommen zu verschaffen; ertheilte doch auch Kaiser Joseph II. der k. böhmischen gelehrten Gesellschaft zu Prag bei ihrer Stiftung ein derartiges Privilegium, den ausschliesslichen Verlag eines Staatshandbuchs für Böhmen als Einkommensquelle.

Dieselbe Angelegenheit beschäftigte Leibnitz vom ersten Augenblick an, wo er Hoffnung fasste für die Ausführung einer Akademie in Wien. Der Gründe, welche ihn in den letzten Jahren seines Lebens veranlassten, sich diesem Entwurf so angelegentlich zu widmen, waren mancherlei. Bei der echt deutschen universalistischen Gesinnung, die ihn von jeher beseelte, sah er in Wien am Sitz des Reichsoberhauptes den rechten Ort für die Gründung einer Anstalt, die Deutschland ebenso Ehre machen sollte, wie das Institut der Quarante Frankreich. Zum Theil mochten auch persön-

liche Gründe obwalten. Er sah in Berlin, für das er so viel gethan hatte, seine Hoffnungen grösstentheils getäuscht. Die Eröffnung der Societät am 11. Juli 1700 hatte fast ohne Mitglieder begonnen. Leibnitz, der Präsident, der nach Friedrich des Grossen Ausdruck „selbst eine Akademie für sich" war, machte sie auch beinahe allein aus. Es fehlte an Fonds, für deren Herbeischaffung er sich in sinnreichen Entwürfen abmühte — er wollte unter Anderem der Gesellschaft ein Privilegium für die Seidenraupenzucht verschaffen, das sie im Jahre 1707 erhielt, und pflanzte selbst die Maulbeerbäume dazu — an Mitarbeitern, an Arbeiten, so dass er nach zehn Jahren erst den ersten und bei seinen Lebzeiten einzigen Band der Miscellanea Berolinensia zusammenbrachte, den er beinahe allein geschrieben hat. Er versuchte sich dabei fast in allen Fächern, die in der Akademie vertreten waren, setzte endlich auch im Jahre 1710 ihre Eintheilung in vier Klassen durch und erlebte dafür den Schmerz zu sehen, dass er, der Schöpfer des Ganzen, bei jeder Gelegenheit übergangen und durch die Eitelkeit des Kurators der Gesellschaft, des Ministers von Printzen bitter zurückgesetzt wurde. Als im Jahre 1705 seine Beschützerin, die Königin Sophie Charlotte, die eigentliche Gönnerin der Akademie gestorben war, gerieth alles in's Stocken. König Friedrich Wilhelm I., der die Gelehrten überhaupt nicht leiden konnte, machte mit Leibnitz keine Ausnahme. Die officielle Geschichte der k. Akademie macht kein Geheimniss daraus, dass „der Herr von Leibnitz seit langer Zeit gar keinen Einfluss mehr auf die Angelegenheiten der Societät gehabt. Nicht einmal sein Gehalt als Präsident sei ihm während der letzten Jahre mehr ausbezahlt worden, ungeachtet er Schritte darum gethan." Wenn es Guhrauer auch in Abrede zu stellen sucht (II. 266), wahrscheinlich ist es nicht, dass derlei Zurücksetzungen auf Leibnitzens Entschluss, sein Projekt in Wien auszuführen, ganz ohne Einfluss geblieben sein sollten. Eigennutz war es nicht, der ihn dazu bewog, denn den Gedanken, die Präsidentschaft der künftigen Wiener Akademie zu übernehmen, wies er ausdrücklich von sich ab (Brief an Hofrath Schmid in Wien vom 24. December 1715. Dut. O. o. V. p. 533). Aber die zähe Kargheit des Berliner Hofes, verglichen mit der enthusiastischen Unterstützung des Prinzen Eugen und dem bereit-

willigen Entgegenkommen des Kaisers und noch mehr der beiden erlauchten Kaiserinnen, mochte wol ins Gewicht fallen.

Die Zeugnisse seiner Bemühungen, die schriftlichen nemlich, denn was er mündlich während seines Aufenthaltes in Wien — des fünften und letzten vom Anfang des Jahres 1713 bis zum August 1714 (am 26. August war er noch in Wien, am 27. September dagegen schon wieder in Hannover) — für seinen Plan anstrebte und erwirkte, lässt sich nur spärlich aus den Briefen erschliessen, liegen vor in einer Reihe von Briefen an M. G. Hansch, an den kaiserl. Hofantiquar Heräus und den gräflich Leining'schen Hofrath Schmid in Wien. Guhrauer nennt den Letzteren fälschlich: Hofrath des Grafen Linange (II. S. 290), wie er auch bei Dutens (V. p. 526) heisst; Bergmann hat die richtige Lesart hergestellt. (Leibnitz in Wien, S. 23). Von den Briefen an den Ersten enthält die Ausgabe von Dutens 25, von welcher der 21., 22. und 24. die Wiener Akademie betreffen. Briefe an Schmid gibt es in derselben Ausgabe zwölf, die mit Ausnahme des 8., 9. und 12. sämmtlich von der Akademie handeln. Die drei Briefe an Heräus, die bei Dutens stehen, drehen sich nur um diesen Gegenstand.

Die Anzahl dieser gedruckten Zeugnisse hat Bergmann im obigen Vortrag durch die Mittheilung fünf bisher ungedruckter Briefe an den nemlichen Heräus aus dem Archiv des Stiftes Göttweih ansehnlich und erfreulich vermehrt. Theils aus Wien, theils aus Hannover beweisen jene, welche Mühe er sich während seines Aufenthaltes persönlich, von Hannover aus schriftlich gab, trotz der schwierigen Zeitverhältnisse, die Sache in Fluss zu bringen. Man sieht aus diesen Briefen, wie vortrefflich er die Wege zu wählen, die Personen zu behandeln wusste, um jeden von seinem Standpunkt aus für das Unternehmen zu interessiren.

Wohlwissend, dass eine Akademie vor allen Dingen Fonds nöthig habe, geht durch die ganze Reihe der genannten Briefe das Streben hindurch, ihr solche zu verschaffen.

Zuerst dachte Leibnitz an die Stände. Seine Denkschrift über die Errichtung einer Akademie war, wie er am 28. Oktober 1713 an Heräus schreibt, von der Hofkanzlei an die niederösterreichische Regierung geschickt worden, um ein „Gutachten“ darüber abzugeben. Der Prinz Eugen hat mit dem Kaiser

vermittelnd gesprochen und der Kaiser geneigte Gesinnungen geäussert. Nun trug Leibnitz dem Prinzen seine Idee vor, „das Kürzeste wäre: man bewege die Stände der einzelnen Provinzen zu einem kleinen jährlichen Beitrage; es wäre genug, wenn die Provinz Nieder-Oesterreich sich zu einem Betrag von 4000 Livres entschlösse und so im Verhältniss die übrigen.“ Das wäre, fährt Leibnitz fort, ungefähr ebensoviel, als sie vor kurzem für ihre „Reitschule“ gethan hätten, und es sei auf jeden Fall besser, man brächte sie dazu, es freiwillig zu thun, statt einen Anschein von Zwang oder Nöthigung abzuwarten.

Dieses Projekt scheint gescheitert zu sein, sei es am Widerwillen der Stände gegen eine neue Ausgabe oder an sonstigen Hindernissen. Wenigstens kommt Leibnitz erst nach einem langen Zwischenraum wieder auf dasselbe zurück, in einem Brief an Heräus, worin „er den Weg mittelst der Provinzen“ deren jede etwas dazu beisteuerte, nicht blos der deutschen, sondern auch der ausserdeutschen, den natürlichsten nennt, denn es betreffe doch vornemlich das Wohl der Länder. (Dut. V. p. 536.)

In die Zwischenzeit fallen mehrere andere Projekte, von denen eines, ein Papieraufschlag zu Gunsten der Akademie, ihn am längsten beschäftigt zu haben scheint; zwei andere, eine Aktiengesellschaft und eine Lotterie in Wien oder Venedig erwähnt er nur flüchtig im Brief an Schmid vom 15. August 1715. (Dut. V. p. 533.)

Das Projekt eines Papieraufschlages finden wir zuerst erwähnt in einem Brief an Schmid vom 4. December 1714. Leibnitz schreibt darin, dass er gehört habe, das Hofkanzlei-Reskript an die nieder-österreichische Regierung werde nichts fruchten, weil keine Fonds angewiesen seien und ohne dies die Regierung in keine Verhandlung sich einlassen werde; er aber habe gerade gehofft, die Kommissäre der Regierung seien dazu bestimmt, diese Fonds ausfindig zu machen und Seiner Majestät vorzuschlagen, Prinz Eugen müsse ins Mittel treten. Wenn die Nachricht eines gewissen Mr. Wilson sicher und der vor zehn Jahren mit den österreichischen Ständen eingegangene Vertrag betreffs des Papieraufschlages seinem Erlöschen nahe sei, so müsse er gestehen, dies wäre ein vortrefflicher Fonds für die Akademie. Die erste

Idee dieses Projektes scheint demnach nicht von ihm ausgegangen zu sein. Von wem also? Ist es ein Projekt Schmid's oder gar des Prinzen selbst? Es scheint eher das erstere, denn Leibnitz fordert Schmid auf, den Prinzen und durch ihn den Kaiser über diesen Punkt zu „sondiren.“ Er selbst zeigt sich ganz begeistert über den Vorschlag. „Das ist, sagt er, das rechte Mittel, den Buchhandel wieder in Flor zu bringen. Denn hat die Societät einmal selbst einen Papierverlag, so hätte sie eigentlich alles Papier frei, das sie zum Druck guter Bücher verwenden wollte und diese selbst hätten wieder Cours ausser Landes. Ja noch mehr, sie hätte ein Mittel in den Händen, die Papierfabrikation selbst zu verbessern, indem sie dem, der das Beste producirte, Vortheile gestattete, was alles dem Staate grossen Nutzen bringen könnte.“ Er schätzt den Vortheil für die Erblande auf 100,000 Gulden.

Die Antwort Schmid's auf diesen Brief scheint Bedenken enthalten zu haben. Wie es scheint war die Auflage „lästig und nachtheilig.“ Wenigstens bezeichnet sie Leibnitz so in seinem nächsten Briefe, wahrscheinlich Schmids Worte wiederholend. Allein er lässt sich dadurch nicht abschrecken. „In unseren Händen, schreibt er am 4. December 1714, soll sie schon nützlich werden; nicht blos, weil wir sie zu etwas so Vorzüglichem, wie die Akademie ist, verwenden, sondern, weil wir dadurch gleichsam ein stillschweigendes Privilegium erhalten Bücher zu drucken, was uns Gelegenheit gibt, viele gute um leidliches Geld herzustellen und dies wird Geld und andere gute Bücher ins Land ziehen, anstatt dass jetzt im Inland fast nichts gedruckt wird und man die Bücher im Ausland herstellen lassen muss für baares Geld.“ Dann kommt er wieder darauf zurück, wie die Papiermanufaktur dadurch werde verbessert werden. Da er nicht weiss, ob der Papieraufschlag auch in Böhmen und in den übrigen Erbländern ausser Oesterreich bestehe, so meint er, könne man ihn ja, wenn er zu lästig befunden werde, vermindern, aber dafür auf die ganze Monarchie ausdehnen. Mit einem Schlag, schreibt er, würden wir dadurch den Handel des Landes heben und zugleich eine Akademie der Wissenschaften dotiren; für die Bibliothek des Kaisers Sorge tragen und für sein Kabinet von Seltenheiten.“ Er fordert Schmid auf, in dieser Sache nähere Erkundigungen einzuziehen

und sie dann so klar als möglich dem Prinzen Eugen und durch ihn dem Kaiser mitzutheilen.

Schmid scheint diesem Vertrauen entsprochen zu haben. Im fünften Briefe Leibnitzens an denselben findet sich erwähnt, dass er Briefe von ihm vom 27. und 28. März 1715 erhalten habe, zugleich mit einem sehr günstigen Schreiben des Prinzen Eugen vom 23. März. Mit diesem Schreiben muss ihm Schmid jene Denkschrift gesandt haben, die er nach Leibnitzens Anweisungen ausgearbeitet hat. Wenigstens erwähnt Leibnitz im nächsten nur vier Tage darauf abgefertigten Schreiben an Schmid vom 11. April 1715 den Empfang von „memoires," den er durch den Brief vom 7. April bestätigt habe und beschäftigt sich in diesem ganzen Brief (bei Dut. V. p. 530) mit dem Inhalt dieser Denkschrift.

Dieses mémoire ist ohne Zweifel dasjenige, dessen Original mit anderen Papieren Leibnitzens in der k. k. Hofbibliothek aufbewahrt wird und dessen Abschrift mir vorliegt. Es führt den Titel: Très humble Représentation afin de continuer l'Impôt sur le papier; pour en doter l'Akademie Imp. des Sciences. Dass es dasselbe ist, welches Leibnitz meint, geht daraus hervor, weil die beiden Bemerkungen, welche Leibnitz in jenem Briefe über Schmids Denkschrift macht, auf dasselbe genau passen. Leibnitz tadelt an dem „mémoire français," dass darin gesagt sei, Se. kaiserliche und katholische Majestät hätten einen Vertrag mit den Ständen über den Papieraufschlag gemacht; da zu jener Zeit der Kaiser noch nicht den Titel: katholischer König gehabt habe. Die vorliegende französisch abgefasste Denkschrift aber enthält diese Bezeichnung wirklich. Die zweite, nach Leibnitz die Hauptbemerkung, betrifft den Umstand, dass in der Denkschrift gesagt sei, der Papieraufschlag diene dazu, gewisse verhypothecirte Zölle an Baiern abzutragen. Denn, wenn das sei, so habe ja der Papieraufschlag schon einen bestimmten Zweck und zwar vielleicht für lange Zeit, der schwer rückgängig zu machen sein werde. Auch dieser getadelte Passus ist in der vorliegenden handschriftlichen Denkschrift enthalten. Es ist also kein Zweifel mehr, dass wir an ihr die in Rede stehende vor uns haben.

Auch die Zeit der Abfassung stimmt bis auf einen inzigen Umstand. In dem Begleitschreiben, mit welchem „Philipp Schmid von Woppa auf Dreyenfels" — das ist der ganze

Name jenes Leiningen'schen Hofrathes — diese „Resolution" an den Prinzen Eugen sandte — gleichfalls handschriftlich auf der k. k. Hofbibliothek vorhanden, — heisst es, dass dieselbe am 22. März 1715 eingegeben wurde. Nun antwortet Leibnitz am 7. April auf zwei Schreiben Schmids vom 27. und 28. März und dankt für des Letztern Bemühungen, seine (Leibnitzens) Ansichten an den Prinzen und den Kaiser zu bringen. Dies geschah nun wahrscheinlich durch obige Denkschrift, die, als Schmid Leibnitzen schrieb, schon abgegeben war. Dies erhellt zugleich aus dem Umstand, dass Leibnitz im nemlichen Brief eines erhaltenen „sehr verbindlichen" Schreibens vom Prinzen erwähnt von demselben Datum wie (Schmids) letzter Brief d. i. vom 23. März. Letzteres nun ist unwahrscheinlich, da Leibnitz zwei Zeilen vorher den 28. als das Datum von Schmids letztem Brief angibt. Hier scheint bei Dutens sich ein Druckfehler eingeschlichen zu haben und das Datum von des Prinzen Brief 28. statt 23. heissen zu sollen. Jedenfalls sieht man, dass der Prinz sich beeilt hat, auf die am 23. empfangene Denkschrift zu erwiedern.

Von dieser Denkschrift, auf welche ich zuerst durch die Güte des (inzwischen verstorbenen) k. k. Hofbibliothekskustos Ritter von Eichenfeld aufmerksam gemacht worden bin, finde ich nirgendwo Erwähnung gethan, ausser in Guhrauers „Nachträgen" zu seiner Biographie Leibnitzens (Breslau 1846), wo es S. 91 heisst: „Die k. k. Hofbibliothek in Wien bewahrt unter ihren Handschriften noch den Vorschlag eines Papieraufschlages zur Fundirung einer Akademie der Wissenschaften in Wien." Guhrauer scheint diesen „Vorschlag" für Leibnitzens Werk zu halten, wie er auch auf der k. k. Hofbibliothek für ein solches gilt. Das ist er nun in seiner wörtlichen Abfassung sicher nicht, wol aber seinen Ideen nach. Abgesehen davon, dass ihn Schmid Leibnitzen überschickt und dieser ihn nicht ganz ohne Tadel lässt, sagt Schmid in dem oben erwähnten Begleitschreiben ausdrücklich, Leibnitz habe ihn ersucht, über den wahren Stand, in welchem sich gegenwärtig die Papierauflage befinde, Erkundigungen einzuziehen und daraus eine Schrift zu verfassen (que j'en dresse un acte), „worin ich die Motive, welche er mir mitgetheilt, anführe und um derenwillen er wünscht, dass dieser Papieraufschlag möchte fortgesetzt werden." Demnach ist jene Denkschrift der k. k. Hofbibliothek Schmids Werk

und er hat dabei blos Leibnitzens Ideen benützt. Nichtsdestoweniger lernen wir diese aus derselben ausführlicher und mehr im Zusammenhange kennen, als aus irgend einem seiner Briefe.

Nachdem im Eingange gesagt worden: Seine Majestät möge, nachdem Sie in dem Dekret vom 14. August 1713 ihren Willen ausgesprochen, sobald als möglich eine Akademie der Wissenschaften in Ihren Staaten einzuführen, über die durch den mit 1714 erloschenen Vertrag mit den österreichischen Ständen freigewordene und von diesen an den Stadtrath abgetretene Papierauflage zu Gunsten der Akademie verfügen, entwickelt das Memoire folgende Motive:

1) könne für Sr. Majestät Dienst nichts Heilsameres noch Nützlicheres erdacht noch vorgeschlagen werden, als die Errichtung einer Akademie der Wissenschaften in Ihren Erblanden, nicht nur um grosse Reichthümer dahinzuziehen, sondern auch um die Jugend und dadurch die ganze Einwohnerschaft gewandter und geschickter zum Dienst des Kaisers und des Reichs zu machen;

2) sei diese Papierauflage der sicherste und am wenigsten zur Last fallende Fonds für eine Akademie, denn niemals habe man jemanden sich über diese Auflage beklagen gehört und künftig werde man sich noch weniger beklagen, wenn dieselbe um ein Drittheil vermindert werde;

3) endlich sei diese Auflage der bequemste, schon eingeführte und ohne Mühe fortzuerhebende Fonds;

4) ferner sei nichts natürlicher, noch schicklicher, noch löblicher als die Einnahme vom Papier den Studien, den Künsten und Wissenschaften zu widmen, deren Acker es gleichsam sei, auf welchen alle Gedanken der Gelehrten gesäet, gepflanzt und aufbewahrt würden;

5) würde der Papierverlag in der Hand der Akademie dazu dienen, den Handel damit beträchtlich zu erhöhen und dem Lande grosse Summen zu gewinnen, indem er ihm nicht nur die Kosten für ausländische Bücher spare, die man bisher für baares Geld habe kaufen müssen, sondern zugleich es in den Stand setze, durch den Austausch der eigenen ohne Papierkosten gedruckten Bücher gegen ausländische dem Lande baares Geld zuzuführen; zugleich besässe die Akademie ein Mittel, durch Gewährung von allerlei Privilegien, Bevorzugungen und Herabsetzungen an die Fabrikanten die Papierfabrikation selbst

zu verbessern und dadurch die Einfuhr ausländischen Papiers allmälig zu hindern, wodurch das baare Geld im Lande um mehr als eine Tonne Goldes vermehrt und die Nahrung der Einwohner ebenso wie jene Studien gefördert würde;

6) endlich wäre das Papiergeschäft im Besitz der Akademie eine grosse Stütze für die Bibliothek, wie für die Sammlungen des Kaisers sowol, als für alle öffentlichen und Privatkanzeleien des ganzen Reiches, die nicht nur besseres, sondern auch wohlfeileres Papier erhielten.

Damit schliesst das Memoire, welches, da wir nur die zwei oben genannten Punkte von Leibnitz gerügt finden, in allem Vorstehenden seinen Beifall gehabt zu haben scheint. Wie sehr er sich um den Eindruck dieser Vorstellung auf den Kaiser interessirte, wie er dabei alle Kleinigkeiten berücksichtigte, beweist sein Schreiben vom 23. April an Schmid, wo er ihm unter anderem den Rath ertheilt, bei der Audienz, sowol seinen (Leibnitzens) Namen, als den Papieraufschlag und die Gesellschaft der Wissenschaften nur mit leiser Stimme (doucement) auszusprechen; denn es „ist nicht nöthig, dass der anwesende Kämmerer es höre.“ Auch soll er, um nicht zu zerstreuen, bei der Audienz von nichts anderem sprechen.

Es folgt nun bis zum 15. August eine Pause, in welche zwei Briefe fallen, die der Akademie nicht erwähnen. Schmid scheint binnen dieser Zeit keine Audienz gehabt zu haben, denn Leibnitz ersucht ihn, diese nicht zu verlangen, bevor er sich nicht auf's neue mit ihm berathen habe. Auch scheint in dieser Zwischenzeit Schmid ihm jene Vorschläge einer Aktiengesellschaft und einer Lotterie in Wien oder Venedig zu Gunsten der Akademie gemacht zu haben, die er beide „sans doute“ sehr gut findet, aber die erste ist eine „delikate Sache“ und wird auf „grossen Widerstand stossen,“ auch verlangt sie grosse Kapitalisten; in der zweiten müssten vor allem der Kaiser und sein Hof „mitspielen,“ dann thäten es die andern nach. Was ihn betreffe, er habe längst den Gedanken einer Lotterie gehabt, wo alle Welt gewänne, alle Lose sich bezahlten und der Unternehmer trotzdem gewänne, allein dazu brauche es Voranstalten u. s. w. Dabei bricht der Brief ab: ob das Original mehr enthält über diese „loterie fort curieuse“ lässt sich aus dem Gedruckten nicht beurtheilen.

Indessen erhoben sich schon Stimmen gegen die Akademie, die zu Leibnitzens Ohr drangen. Man mag ihm vorgeworfen haben, er wolle Präsident werden; dagegen rechtfertigt er sich in dem Brief vom 24. December 1715. Ein „grosser Herr von grosser Auszeichnung müsste es sein," schreibt er, „er würde es auf keinen Fall sein können." Er scheint den Prinzen Eugen im Auge gehabt zu haben. Einen würdigeren Chef hätte die Akademie freilich nicht finden können. Noch hebt er in diesem Schreiben, wie in dem vom 6. December an Hansch die „bonne intention" des Kaisers hervor; allein er begreift trotzdem sehr wol, „qu'elle a besoin d'être secondée par M. M. les Ministres." Desselben Ausdruckes bedient er sich in dem zwei Tage vorher geschriebenen Brief an Heräus (Leibnitz in Wien, S. 16.) Er verweist auf die Grafen von Harrach und Schlick. „Wenn nur die Provinzen Böhmen und Oesterreich sich die Angelegenheit zu Herzen nehmen wollten, wie es ihr wahres Interesse erforderte; sie wäre leicht und man bereitete dem Kaiser ein Vergnügen." Selbst die Türkengefahr, meint er, sollte die Vorbereitungen nicht hemmen. „Denn die Ausführung braucht Zeit und unterdess kann der Frieden da sein." Des Sieges bei Peterwardein freut er sich am 4. September als einer günstigen Wendung für die Sache. „Entweder werden wir einen glorreichen Frieden haben oder grosse Erwerbungen im Kriege den Aufwand ermöglichen." Er ruft sich selbst und dem Freunde zu, „auszuharren und sich für eine glückliche Wendung der Dinge zu erhalten." Die gleiche Hoffnung spricht noch sein letztes Wort in der Sache aus, der schon oben erwähnte Brief an Heräus vierzehn Tage vor seinem Tode. Mit dieser Aussicht starb er.

Das ist der Hergang der Sache, nach den bis jetzt vorliegenden, durch Bergmann so ansehnlich vermehrten, gedruckten und handschriftlichen Zeugnissen. Zu wünschen wäre, dass diesem bald sich die Auffindung jener ersten von Leibnitz an die Hofkanzlei eingegebenen Denkschrift anschlösse, auf welche das kaiserl. Reskript vom 14. August 1713 erfolgte, in Folge dessen die n. ö. Regierung ein Gutachten abgeben sollte. Diese muss den eigentlichen Entwurf enthalten haben. Wir kennen diesen bisher nur aus einem Auszug eines Briefes an den Prinzen Eugen (Guhr. II. S. 288). „Historische Arbeiten und Untersuchungen von Diplomen und Handschriften,

eine Bibliothek für die neuesten Erscheinungen in der Literatur; Münz- und Antikenkabinet; Theater der Natur und der Kunst; ein chemisches Laboratorium; ein Observatorium; Modellen- und Maschinen-Magazin; botanischer Garten; Mineralien- und Steinkabinet; Schulen für Anatomie und Chirurgie; jährliche physikalisch-medicinische Geschichte der Jahreszeiten und Statistik des Innern; Reisen zu Untersuchungen im Gebiete der Kunst, Natur und Literatur; Gehalte für das dazu angewandte Personal; Ermunterung derjenigen, welche sich den Untersuchungen und Erfindungen widmeten, Preise und Belohnungen für Entdecker."

Was für eine Zeit, denken wir Späteren, für welche alles dies noch zu den „frommen Wünschen" gehörte! Aber auch was für ein Mann, der in solch einer Zeit das Bedürfniss der Wissenschaft so klar erkannte und so rastlos zu fördern suchte!

Ein

philosophischer Zeitgenosse Leibnitzens in Böhmen.*)

Philosophische Bestrebungen sind in Böhmen ebenso frühzeitig als sie bis in die neueste Zeit daselbst niemals erloschen sind. Der Prager Universität gebührt das Verdienst, am frühesten in Deutschland wie überhaupt der Wissenschaft, so insbesondere der Philosophie, eine regelmässige Stätte geboten — der böhmischen gelehrten Gesellschaft das Verdienst, zuerst innerhalb Oesterreichs ihr den Zutritt in eine Akademie geöffnet zu haben. Zu einer Zeit, als das ursprüngliche Projekt einer kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien die Philosophie aus dem Kreise der akademischen Wissenschaften ausschloss, hatte die Prager Gesellschaft ihr den Ehrensitz unter denselben und eine besondere Sektion längst eingeräumt. Eine bemerkenswerthe Thatsache, welche Böhmen in der Culturgeschichte Oesterreichs stets eine hervorragende Stelle sichern wird.

Die ersten Namen, an welche sich philosophische Bestrebungen in Böhmen knüpfen, sind: Heinrich von Eimbeck, Vincenz Gruner aus Zwickau, Johannes von Münsterberg, Nicolaus Stor und der in den Schriften und Sitzungen der gelehrten Gesellschaft oft genannte und von sachkundiger Feder bearbeitete czechische Ritter Thomas von Stítny. Indem ich die Würdigung des Letzten für die Geschichte der Philosophie als solcher mit der böhmischen Sprache und Literatur vertrauteren Händen überlasse, als die meinigen sind, bemerke ich von den übrigen Obengenannten nur, dass sie, Scholastiker, wie ihre Schriften beweisen, die an anderen Hochschulen des Abendlandes gepflegten Richtungen an die Prager Universität

*) Abgedruckt aus den Abhandlungen der k. böhm. Gesellschaft der Wissenschaften in Prag. (V. Folge, 9. Bd. 1855).

verpflanzten. Es sind Geister zweiten und dritten Ranges, deren Schriften sich über den Charakter von Commentarien nicht erheben.

Heinrich von Eimbeck (gest. 1430, Lehrer zu Prag) schrieb, nach dem Zeugniss des Trithemius, über die Sentenzen des Petrus Lombardus (Lectura super IV. libr. sententarium) über Logik u. A. Vincenz Gruner von Zwickau, Lehrer in Prag, dann Begründer des Gymnasiums zu Zwickau, im Jahre 1410 nach der Auswanderung von Prag Rector der Leipziger neu geschaffenen Universität, schrieb, nach demselben Zeugnisse, einen Commentar zu des Lombardus Sentenzen und Quaestiones. Auch die beiden Letztgenannten, Johann von Münsterberg und Nicolaus Stor waren Prager Flüchtlinge und lehrten später zu Leipzig (Gumposch: Die philos. Liter. der Deutsch. seit 1400 S. 14). Nominalismus und Realismus, die beiden scholastischen Hauptsecten, theilten auch in Prag das philosophische Lager in zwei Parteien, wenn sie gleich nicht, wie man oft gewähnt hat, mit der deutschen und nationalen, der kirchlichen und antikirchlichen Partei dürfen vermengt werden. Während und nach den hussitischen Unruhen werden die philosophischen Bestrebungen von den kirchlicken überwogen; es tritt eine Pause ein, die erst während des sechzehnten Jahrhunderts durch einzelne Namen unterbrochen wird. Die „Gloria universitatis Pragensis dicata a M. X. Volkmann, praeside G. Weis“ (Pragae 1672, 4.) nennt theils als Mathematiker, theils als Philosophen eine Reihe von Namen: Thaddäus Hagek, Wenzeslaus Pisecenus, Paulus Żatecensis, Sigismund Gelenius, Johannes Schindel, Gottfried Kühner, Barthol. Conradus, wohin als Arzt und bekannter Naturphilosoph der berühmte Rector Johannes Jessenius von Jessen könnte gerechnet werden. Bei Bayle finden wir Johannes Typotius genannt, der zwar Niederländer von Geburt, doch als Geschichtsschreiber Kaiser Rudolfs II. in Prag lebte und daselbst 1601 starb; von ihm rührt ein Werk her: „De justo qui est fons omnis divini et humani juris sive de legibus libri III.“ (Francofurti 1595. 12), in seiner Aufgabe verwandt mit dem unseren. Ein geborner Böhme dagegen war der Jesuit Pontanus (Jakob Spannmüller), im Jahre 1542 zu Brüx geboren, in Baiern Lehrer der Grammatik, Rhetorik und Poëtik, gestorben zu Augsburg 1626, Verfasser einer zu ihrer

Zeit, und noch lange nachher, geschätzten Poëtik: „Institutiones poëticae“ (Ingolstad. 1594, 97).

Einen höheren Rang nicht bloss als philosophischer Schriftsteller, sondern als eigentlicher, nicht unselbstständiger Denker nimmt der Prager Arzt und Naturforscher Marcus Marci von Kronland ein, über welchen der verstorbene Guhrauer (im 2. Hefte des XXI. Bandes der Fichte'schen Zeitschrift für Philosophie) einen sehr dankenswerthen ausführlichen Bericht erstattet hat. Er ward auf denselben durch eine Stelle in Göthe's Farbenlehre (S. W. LIII. S. 210—212) geführt, welcher dicht hinter Athanasius Kircher und Cartesius „einem sonst gar nicht gekannten und genannten Schriftsteller Marcus Marci“ ein eigenes Kapitel widmet. Doch kannte Göthe von ihm nur eine einzige Schrift: „Thaumantias seu liber de arcu coelesti etc.“ (Pragae 1648. 4.), während ihm seine übrigen von dem Polyhistor Morhof, auf dessen Urtheil selbst ein Leibnitz Gewicht legte, unter die neueren Platoniker eingereihten philosophischen Schriften entgangen sind. Marcus Marci, geboren 1595 zu Landskron in Böhmen, war Professor der Medicin an der Prager Universität, Arzt, Physiker und Naturforscher, trat gegen den Schluss seines Lebens in den Jesuitenorden und starb hochverehrt zu Prag im Jahre 1665 im zwei und siebzigsten Jahre seines Alters. Seine Philosophie war Naturphilosophie und als zwei Haupt- und Cardinalpuncte derselben hebt Guhrauer hervor: „Die Annahme von objectiven thätigen Naturprincipien in den Einzelwesen, welche an die plastischen Naturen (vis plastica) des Engländers Cudworth, ja wenn man will, an Leibnitzens Monadenlehre erinnern, und zweitens: der andere erinnert eben so sehr, ja in noch höherem Grade, an den eben genannten Philosophen durch den Idealismus, womit die Seele principiell von der Materie in der Region des Erkennens unterschieden und dennoch eine Art von Harmonie der Erkenntniss mit den Objecten vermittelt wird.“ Seine Philosophie hat Aehnlichkeit mit der des Paracelsus und des ältern van Helmont. Guhrauer urtheilt von ihm, es fehle ihm „bei allen seinen Verdiensten doch eigentlich an Klarheit und durchdringendem Sinn“ und „obgleich man ihm Einsichten in die Natur nicht absprechen könne, so mangle es ihm an Sonderungsgabe und Ordnungsgeist.“

Sein Zeit- obgleich nicht Gesinnungsgenosse war Hierony-

mus Hirnhaym, Doctor der Theologie und Generalvicar des Prämonstratenserordens für Böhmen, Mähren, Schlesien und Oesterreich, gestorben 1679, Verfasser des Werkes: „Typhus generis humani, seu Tractatus etc." (Pragae 1676), vielmehr unter die Gegner als unter die Freunde der Philosophie zu rechnen, obgleich nicht ohne philosophischen Geist. Dann Johann Caramuel Lobkowitz, von böhmischen Eltern in Spanien im Jahre 1606 zu Madrid geboren, Bischof von Königgrätz, gestorben zu Vigevano im Jahre 1682. Brucker urtheilt von ihm: „Fatendum tamen, imaginationis foecunditatem et ingenii luxuriam judicii maturitatem suppressisse, et in externis eum magis haesisse emendandis mutandisque, quam in ipsis scientiis suae integritati restituendis, imparatumque fuisse a veteris eruditionis praesidiis, quam contemsit magis, quam intellexit." Er war vorzüglich Logiker und Metaphysiker wie seine „Grammatica speculativa", seine Eintheilung der Logik in Wort-, Schrift- und Begriffslogik, sein „Reformator dialecticus", seine „Metaphysica heterodoxa" beweisen.

Logiker vornemlich war auch der Jesuit Knittel von Prag und Professor daselbst, dessen „via regia ad omnes scientias" (Prag. 1682) nach Art des Lullus und Anderer auf das „artificium definitionis et divisionis" hinausläuft, wovon in allen Logiken gesprochen wird.

An die Zeit der Ebengenannten schliesst die Abfassung eines Manuscriptes sich an, das, wie man aus verschiedenen Umständen ersieht, zwischen den Jahren 1696 und 1700 geschrieben, von dem (inzwischen verstorbenen Dr. R. Glaser auf der seiner Aufsicht anvertrauten Fürstenberg'schen Bibliothek zu Prag aufgefunden worden ist. Dies erhellt nicht nur, wie schon der obenerwähnte Entdecker bei Beschreibung des Manuscripts bemerkt, aus dem Umstande, dass dasselbe dem Präsidenten des böhmischen Appellationsgerichtes Grafen Karl Ignaz von Sternberg dedicirt ist, der zu dieser Würde im Jahre 1696 gelangte und am 6. März 1700 starb, sondern auch daraus, dass er in der Vorrede das im Jahre 1694 erschienene Werk des Christian Thomasius: „Institutiones Jurisprudentiae divinae" als dasjenige nennt, dessen Lesung er den Trost verdanke, seine Arbeit abgeschlossen zu haben. Ihm habe über alles wahr geschienen, was dieser (c. 4.) anmerke: „alle suchten die Rechtsvernunft; aber welche diese sei, worin die

Uebereinstimmung mit der vernünftigen Natur des Menschen bestehe, das zu ergründen sei eben die Aufgabe, dem gelte die Anstrengung.“

Das MS. führt den Titel: „Francisci Josephi Philippi Comitis ab Hoditz et Wolframitz Libellus de Hominis Convenientia“, und beträgt 107 Blätter in Klein-Octav. Ueber die Lebensumstände des unter dem MS. eigenhändig unterschriebenen Verfassers gelang es mir nicht irgend etwas zu ermitteln; doch verräth die Schrift Reife und der Schluss (sectio 78) das Vorhaben, ein grösseres Werk in Art des Grotius zu verfassen. Der Verfasser empfiehlt sein Werk in der Dedication dem Urtheile seines „Verwandten“, des Grafen Sternberg, und macht es von diesem abhängig, ob dasselbe im Druck erscheinen solle oder nicht.

Die Aufgabe des Verfassers ist echt philosophisch. Er sucht das Wesen der Bestimmung des Menschen, dessen was ihm geziemt (convenientia et disconvenientia) zu bestimmen. Die Art wie er es thut, ist folgende: nichts entstelle den Menschen mehr, als Mensch sein und nicht wissen, was das heisse, ein Mensch sein. Die erste Frage sei daher: was ist der Mensch? Nach Aristoteles: „vernünftiges Thier“; nach Cartesius: „ein denkendes Wesen“. Keines von beiden genügt. Denn ich verlange von der Definition, dass sie den Menschen bestimme, sowol in Bezug auf das, was er ist, als was er thut. Die erste fehlt in Bezug auf das, was er ist; denn ich frage, was heisst das vernünftig sein? Die zweite in Bezug auf das, was er thut, denn niemand weiss, wenn er hört, der Mensch sei da, um zu denken, schon was er denken soll, um zu denken, was einem Menschen geziemt. Also wendet sich der Verfasser an Moses's Definition bei Philo (einem Lieblingsautor des Verfassers): „der Mensch ist das Ebenbild Gottes“. Diese schliesst beides ein, sowol das was er ist zu sein, als wozu er gemacht ist zu thun. Denn der Mensch soll nicht bloss sein, sondern auch thun nach der Aehnlichkeit und Ebenbildlichkeit mit Gott. (§. 1—3.)

Damit aber niemand einwende, diese Definition passe nicht hieher, da sie Moses in göttlicher Inspiration empfangen habe, der Philosoph aber, der doch der Verfasser sein wolle, seine Aussprüche nicht auf die Autorität der heiligen Schrift stützen, sondern mit Gründen belegen müsse, so soll auch dies nun geschehen. Für Gottes Existenz bedarf es nach so vielen

und nach so Vieler Beweisen keines neuen; nur ein Unsinniger kann sich im Herzen zuflüstern: „es gibt keinen Gott!“ Kein Volk ist so roh nach Cicero's Worten, dass es nicht an Götter glaubte. Dieses höchste Wesen ist nothwendig das vollkommenste, keines Dinges bedürftig, sich selbst genügend und daher gibt es und kann es keinen anderen Grund als Zweck der Schöpfung geben, als den, sich selbst zu offenbaren. Dieser allein ist der Gottheit angemessen. (§. 3—6.) Alles aber, wodurch ein anderes sich offenbaren soll, muss mit dem Offenbarenden eine gewisse Aehnlichkeit besitzen. Dies gilt auch von den geschaffenen Dingen, nach dem Massstabe ihrer Vollkommenheit. Das vollkommenste Geschöpf, der Mensch, muss demnach die meiste Aehnlichkeit mit Gott darbieten. (§. 6—7.)

Dunkel ist nur, was das heisst: „Gottes Ebenbild“, wie früher das „ein Vernünftiges sein“. Es frägt sich also, was ist Gott? Zu wissen, was er in sich oder sich selbst ist, wäre sträfliche Neugierde — insofern ist er der Unbegreifliche. Aber als was er sich selbst durch seine unaussprechliche Huld dem Universum freiwillig offenbaren wollte, insofern ist er ein Begreiflicher. (§. 8.) Der Grund aber, den er offenbart, indem er sich geoffenbaret hat, ist kein anderer, als die höchste und reinste Liebe, nicht jene bedürftige, die da liebt, indem sie sich den Dingen, welche sie liebt, unterordnet, sondern jene, in welcher Gott sein Wesen offenbart, alles um des Menschen willen, alles für den Menschen. So schon bei den Heiden. (§. 9—11.) Gott ist die Liebe; der Mensch das Ebenbild Gottes; ich schliesse also mit Recht: der Mensch ist ein liebendes Wesen. Das substantiale Verlangen oder die Liebe ist der Seele innerstes Wesen, mit ihr consubstantial und gleich ewig. Der Verfasser beruft sich auf van Helmont und den heil. Augustinus. Nichts aber ist gemacht, bloss um zu sein, sondern auch um thätig zu sein. Der Mensch soll daher liebendes Wesen nicht bloss sein, sondern auch als solches handeln. Darum schuf Gott den Menschen ohne Waffen, damit er einsehe, dass er zur Liebe bestimmt sei. Unter ihrer Führung wird jede Handlung unternommen, wenn man unter Liebe sowol die seiner selbst, als die Liebe des Nächsten und jene Gottes begreift. (§. 11—17.)

Durch alles, was er gemacht, zeigte Gott dem Menschen, dass er, was er gemacht, als Liebender gemacht; er lehrte den

Menschen thun, was er thut. Der Mensch ist geschaffen, um Liebe zu üben, und vor dem Falle war er ein solcher. Aber damit er dies erkenne, gab ihm Gott das Denken. (§. 17—19.)

Da nun Gott die Liebe, der Mensch sein Ebenbild, so ist des letzteren Bestimmung zu lieben. Die Natur dieser Liebe ist nun zu bestimmen. (§. 19.) Gott offenbart sich als Liebe, aber nicht seiner selbst. Er thut nichts seinetwillen; ja frevelhaft wäre es zu behaupten, er habe schaffend an sich gedacht, da ihm weder etwas zu entfallen noch hinzuzukommen vermag. Daher ist Gott reines Wohlwollen (charitas) d. i. Liebe, in welcher der Liebende nicht sein, sondern des Andern Wohl bedenkt. (§. 20—22.)

Der Mensch also als Gottes Bild ist geschaffen zu lieben, aber nicht sich, sondern den, dessen Bild er ist; und zwar, wie Gott den Menschen aus seinem tiefsten Wesen, welches die Liebe ist, geliebt, so ist es die Bestimmung des Menschen, auch ihn aus allen und ganzen Kräften zu lieben. Das ist die Ergebenheit (devotio), jene Liebe, wo, wie Cartesius (de Passion.) richtig bemerkt, sein Gegenstand dem Liebenden mehr gilt, als er sich selbst, die Quelle der Religion, der innern und, da die Liebe des äusseren Zeichens bedarf, der äusseren Gottesverehrung. (§. 22—26.)

Allein der Mensch hat nicht bloss Aehnlichkeit mit Gott, sondern durch die Aehnlichkeit, die jeder Mensch mit Gott hat, Aehnlichkeit mit allen anderen Menschen. Nichts ist sich so ähnlich als alle Menschen es einander sind. Daher ist es nicht allein Bestimmung des Menschen Gott zu lieben, sondern jeden Menschen; denn jeder Mensch in Bezug auf Gott ist eins mit jedem andern. Daher heisst die Liebe in Bezug auf den Menschen mit Recht: Wohlwollen (charitas) im obigen Sinne; Freundschaft, die allein unentgeltlich ist, während Sachen um ihres Genusses willen geliebt werden, die Quelle menschlicher Gesellschaft, denn die Freundschaft besteht im Verkehr und in der Geselligkeit. (§. 26.) Mensch sein und als Mensch handeln heisst folglich: Gott Ergebenheit erweisen, den Menschen Wohlwollen. Das ist des Menschen Bestimmung, weil er Mensch ist; hierauf müssen alle menschlichen Handlungen bezogen werden, und solche Handlungen sind es, die wir gerechte (justa) nennen. Diese Bestimmung schliesst ein, was im Allgemeinen gerecht ist, d. i. angemessen der Bestim-

mung und der gemeinsamen göttlichen Natur. Sie ist dem Worte nach das, was man gewöhnlich Naturrecht (jus naturae) nennt. (§. 27.)

Diese Bestimmung ist nicht sowol verbindlich aus sich, als aus der Natur des Thätigen. Denn es folgt unmittelbar, dass jedes dies ist und thut, was es ist, weil es dies ist. So ist auch Gott zum Gerechten verbunden, nicht durch das Gerechte, sondern lediglich durch die eigene Natur, weil er selbst der Gerechte ist: er handelt frei, von freien Stücken nach seiner eigenen Natur. (§. 28.) Für den Menschen entsteht diese Verbindlichkeit aus seinem Gewissen. Dieses ist ein Gedächtnissact, denn dieses denkt und ruft dem Menschen in Bezug auf das Schickliche vernünftige Gründe ins Bewusstsein. Dies Gefühl für das Schickliche ist jedem angeboren, nicht nur Recht und Unrecht, sondern auch Löbliches und Schändliches zu unterscheiden. Darum irrt der Verstand nie über das, was der Mensch soll, sondern nur über das, was die Sinne ihm zur Beurtheilung vorlegen, also nicht aus Verstandes- sondern aus Sinnesunvermögen. Wäre es wahr, dass der Verstand nichts besitze, was nicht früher im Sinne war, so würde der Mensch seiner Natur nach allein zur sinnlichen Lust hingezogen; es fehlte dem Menschen jeder Massstab, keine Handlung wäre gut, keine böse, es gäbe weder Belohnung noch Strafe. Nachdem der Verstand überlegt hat, fällt er seinen Ausspruch gemäss der Bestimmung des Menschen, dieser wird dem Gedächtniss überliefert, dieses erinnert sich seiner und führt ihn dem Menschen zu. Nun weiss er, was er zu thun hat; dass er es aber auch thue oder nicht thue, das hängt allein von seinem Willen ab. Der Mensch kann wollen und nicht wollen und folglich auch handeln und nicht handeln. (§. 29—33.)

Man könnte einwerfen: wenn der Mensch frei ist, so kann er nach Willkür (ad libitum) handeln und folglich straflos. Denn weil er, was er ist, durch Gott ist, so scheint es, dass Gott, der ihn so schuf, dass er sowol handeln als nicht handeln kann, es selbst ihm gestattet habe, nach Belieben zu handeln. Allein der Grund muss ein würdigerer sein, wesshalb ihm Gott freien Willen gab. Besässe er Willkür, so hinge es von ihm ab, Mensch zu sein oder nicht; denn Mensch sein heisst nicht bloss ein Mensch sein, sondern auch als Mensch handeln. Das wäre ungereimt; vielmehr muss man

sagen, Gott gab dem Menschen freien Willen, damit er auch durch diesen Gottes Ebenbild und Aehnlichkeit darstelle. Wie Gott selbst ganz Liebe ist, so handle auch der Mensch, weil ihn Gott als Liebe geschaffen hat. So ähnlich sind wir Gott, dass, wäre der Wille so ohne Hemmniss in Bezug auf die Ausführung, wie er es ist in Bezug auf das Wollen, er uns alle allmächtig machen würde. Wille und Liebe sind Synonyma. (§. 34.)

Der Wille will oft Entgegengesetztes, aber nicht durch eigene Schuld, denn er will immer das Gute, sondern durch die des Unverstandes und des Sinnes, welche ihm die Gegenstände des Guten jeder nach seiner Art bilden. Das Gewissen mahnt auf Anregung der vom Gedächtniss zugeführten verständigen Einsicht zum wahren, der Sinn treibt zum scheinbaren Guten. Der Wille wählt darauf seine Entscheidung (liberum arbitrium) und überliefert dem Sinne die Ausführung. So entsteht eine gute That, wenn der Wille ein Gut, welches das wahre und rechte ist, gewählt, eine böse, wenn er, was dem Menschen nicht geziemt, als scheinbares Gut dem wahren Gut, welches er durch das Gewissen als solches kennt, vorgezogen hat. Jene erzeugt Gewissensruhe, diese Gewissensbisse (§. 35.)

Daher kann Gott nie Böses begehen, denn da ausser ihm keines, er selbst aber sich das höchste und ganze Gut ist, so kann in seinem Willen nie Entgegengesetztes zusammenkommen, er folglich nur immer nach ewigem unabänderlichem Willen in und von Ewigkeit das Gute wollen. Daher gilt das Naturrecht auch nur für Wesen, die Verstand besitzen, obgleich auch die vernunftlosen Thiere durch die Natur Antriebe nach ihrem eigenthümlichen Wesen empfangen. (§. 36. 37.)

Hierauf folgen nun die allgemeinen Grundsätze, über jede Handlung in Bezug auf die Bestimmung des Menschen oder das Naturrecht so schnell als möglich urtheilen zu können. Drei Arten von Handlungen gibt es, auf welche sich alle zurückführen lassen: gegen Gott, gegen Andere (Einen oder Mehre) oder gegen sich selbst. (§. 38—40.)

In Bezug auf Gott gilt, dass er höchst zu verehren ist, da er als der Höchste nie genug verehrt werden kann. Der Aberglaube fehlt nicht darin, dass er ihn zu viel, sondern dass er ihn auf verkehrte Weise ehrt. Hier ist gut jede Handlung, welche der Mensch aus frommem Eifer gegen Gott vollzieht, wenn

sie nur nicht gegen Gott oder des Menschen Natur streitet, oder von Gott selbst als missfällig verboten ist. Böse dagegen, wenn Gott entweder gar nicht, wie im Atheismus, oder nicht aus allen Kräften verehrt wird. Die einzelnen Vergehungen werden hier kurz aufgezählt. (§. 41—43.)

In Bezug auf die Handlungen gegen den Nebenmenschen folgt aus der Bestimmung des Menschen, jedem Andern das grösstmögliche Wohlwollen zu beweisen, dass jede Handlung gut sei, die zu Nutz und Frommeu eines Andern unternommen wird, vorausgesetzt, dass sie nicht eine solche sei, welche dem Menschen um seiner Bestimmung willen nicht geziemt, oder von welcher er weiss oder vermuthet, dass sie Gott, oder drittens, dass sie dem Andern selbst misfallen oder unwillkommen sein werde. Böse dagegen erstens, wenn er etwas, was er zum Nutz und Frommen des Andern vollbringen konnte, vernachlässigt, zweitens, wenn er bei dem Beistand, den er ihm erweist, nicht dessen, sondern des Beistehenden eigenen Nutzen im Auge hat, drittens, wenn der Beistand gegen des Menschen wahre Bestimmung verstösst. Von dieser Art sind fleischliche Dienste und die Lüge. Gott, indem er sich als höchstes Wohlwollen offenbart, will sich auch für die höchste Wahrheit gehalten wissen; denn der Wohlwollende, auf das Wohl des Anderen bedacht, muss auch dessen vollkommenstes Vertrauen begehren; dazu muss er nothwendig aufrichtig sein. Darum aber, und weil der Mensch Gottes Ebenbild sein soll, folgt schon, dass die Lüge seiner Bestimmung widerspricht. Viertens wenn die Handlung mit seinem Wissen gegen Gottes (oder der Kirche) Gebot ist, z. B. wenn während der zur öffentlichen Gottesverehrung bestimmten Zeit zum Wohle des Nächsten gearbeitet wird, vorausgesetzt, dass dies auf eine andere Zeit verschoben werden kann. Fünftens ist jede Handlung böse, welche der Einzelne für den Nutzen eines Andern unternimmt, ohne dabei zugleich Rücksicht zu nehmen auf das ganze menschliche Geschlecht; denn da es dem Einzelnen unmöglich ist, jedem Einzelnen besonders zu dienen, so folgt aus Obigem, dass er vor allem dem ganzen Menschengeschlechte dienen soll. So ist die Natur der Dinge, dass das Gute, dem Ganzen erwiesen, von selbst zurückwirkt auf die einzelnen Glieder. Hieher gehört auch z. B. zum Kriege zu rathen, staatsgefährliche Geheimnisse zu verbergen, u. s. w. (§. 43—45).

Die erste Pflicht des Wohlwollens ist die Erhaltung des geliebten Gegenstandes und zwar zuerst seiner selbst, denn er selbst als Mensch ist nicht blos Mensch, sondern liebender Mensch, und bedarf somit eines Objectes. Nur muss diese Erhaltung seiner selbst nicht aus vernunftloser, der Natur des Menschen widersprechender Selbstsucht (φιλαυτεία), sondern aus Wohlwollen entspringen, sonst wäre er nicht Ebenbild Gottes. Denn der Mensch unterscheidet sich vom Thiere, das nur sich selbst lebt, eben darin, dass er als Ebenbild Gottes nicht sich, sondern Anderen lebt. Der Ausspruch: „liebe den Nächsten, wie dich selbst", rechtfertigt die Selbstliebe nicht, sondern verurtheilt sie vielmehr, denn es heisst nicht: „liebe dich und ebenso den Nächsten", sondern vielmehr: „wie du jetzt (irriger Weise) dich liebst, so liebe statt deiner den Nächsten." Wendet man mir aber ein: Gott selbst hege die höchste Liebe zu sich selbst, folglich dürfe nicht nur, sondern solle der Mensch als sein Ebenbild dies gleichfalls, so erwiedere ich: Gott liebt sich nicht als Gott, sondern als das Gute, dieses Gute aber ist nichts anderes, als Gott selbst. Der Mensch aber, der sich liebt, würde sich nicht als das Gute, sondern einfach als den, der er ist, lieben; denn das Gute ist nicht er, sondern Gott. Nirgends hat sich Gott als Selbstliebenden offenbart, weder als Vater noch als Sohn noch als hl. Geist, sondern stets mehr als mich, denn als sich Liebenden. Der Mensch aber muss Gott nachahmen in dem, was er für uns, nicht in dem, was er für sich ist, denn bis dahin dringt keines Geschöpfes Erkenntniss. Heisst es aber: das Wohlwollen fängt bei dem Geber selbst an, so kann dies nur bedeuten, dass ich Anderen nicht gebe, dessen ich selbst zu meiner Erhaltung unentbehrlich bedarf, es wäre denn an der Erhaltung der anderen Person dem menschlichen Geschlechte mehr gelegen, als an meiner eigenen. Das hiesse jedoch nicht Selbstsucht, sondern gleichfalls Wohlwollen; das zweite aber ist heroisch, denn der sich Aufopfernde entzieht sich nicht der Menschenpflicht, sondern er verzehrt sich selbst in dieser, wohl wissend, dass der sich am meisten liebt, der seinen Bruder liebt (§. 46—48).

Hätte der Mensch dies Eine stets bedacht, er wäre nie so elend geworden, als er ist. Aber der Mensch entbrannte in Selbstliebe. Gott gab ihm die Fähigkeit zu lieben, den Verstand seine Bestimmung zu erkennen; der wirkliche Gebrauch

der Anlage zur Liebe konnte nur von seinem Willen abhängen. Mit der Selbstliebe kam Liebe zum Genusse, Sorge für das wahre oder scheinbar Unentbehrliche zur eigenen Erhaltung. Daraus entsprang die Besitznahme nicht blos der Früchte der Erde, sondern dieser selbst, daraus der Besitz und das Eigenthum. Damit hielten Habsucht und alle Laster ihren Einzug in den Menschen. Mit diesem Abfalle von sich selbst, von seiner ursprünglichen Natur, spaltete sich der Mensch in zwei, den wahren und thierischen, verwandelte sich das Abbild des Ungefallenen in das Bild des gefallenen Menschen, der Vögel, der Vierfüsser, der Schlangen. Ein doppeltes Gesetz entstand nach den Worten des Apostels, eines im Geiste, ein anderes in den Gliedern des Menschen (§. 49—52).

Jede Handlung in Bezug auf die eigene Erhaltung nicht blos als seiner selbst, sondern als eines Geschöpfes des göttlichen Willens ist gut; die dies vernachlässigt, böse. Zwar behauptet Hobbes, die Selbstliebe sei Ursprung und Endziel aller menschlichen Handlungen, und dessen ursprünglicher Zustand der Krieg; er gesteht aber selbst, ein solcher tauge weder zur Erhaltung des Einzelnen, noch des ganzen Geschlechtes. Dadurch gibt er selbst zu, dass er der Natur des Menschen widerspreche und die natürlichen Rechtsgesetze sich daraus nicht herleiten lassen. Daraus folgt aber noch gar nicht, dass nicht die Entstehung grosser und dauernder Staaten durch wechselseitige Furcht begründet worden sei. Je mehr die Selbstliebe sich eingewurzelt hat, desto weniger zweifle ich, dass sich Mehrere um ihrer selbst willen zu einem gesellschaftlichen Leben zusammenthun. Nur folgt daraus wieder nicht, dass Furcht der einzige Grund der Geselligkeit sei. Denn der Mensch ist von Natur aus Wohlwollen gesellig, und so sehr er auch seine ursprüngliche Natur mit Willen verdorben haben mag, so sehr kann er dies nicht sein, dass er ganz aufhörte zu sein, was er ist; noch ist es wahr, dass jede Liebesthat aus Eigennutz hervorgehe, denn dies kann nur die Gesinnung entscheiden, und wer richtet über diese? Wird aber das Wohlwollen durch Dankbarkeit vergolten, so dass diese als der beabsichtigte Nutzen erscheint, so beobachte man: der Ehrenhaftigkeit (honestas) folgt der Nutzen von selbst, denn nichts ist wahrhaft nützlich, was nicht ehrenhaft ist; nicht als wäre das Nütz-

liche ehrenhaft, sondern weil nur das Ehrenhafte wahrhaft nützlich ist. (§. 53—57.)

So hemmt die Eigenliebe das Zustandekommen einer allgemeinen menschlichen Gesellschaft, aber dieselbe Eigenliebe zwingt den Menschen zugleich, in einen gesellschaftlichen Zustand, wenn nicht aus Wohlwollen, so um seines eigenen Wohles willen zurückzukehren. Das ist der Punct, wo das Recht zum Gesetze wird, und dieses beherrscht den Menschen, so lange er lebt. Die Bestimmung des Menschen im bejahenden Sinne, das Gebot, verpflichtet nicht kraft seiner, sondern kraft der Natur des Handelnden, zwingt nicht, erzeugt keine Nothwendigkeit. Die Nichtbestimmung aber, das Verbot hat zwingende Kraft zu dem, was geschehen oder nicht geschehen soll kraft seiner selbst. Es tritt auf in der Gesetzesform (§. 58—59).

Nur das letztere hat man bisher Naturrecht genannt und selbst Grotius nimmt jus in dem Sinne, quod injustum non est, d. i. im verneinenden. Der Grund des Streites liegt darin, dass Einige „gut“ und „böse“ auf das durch die Bestimmung des Menschen Gebotene als solches beziehen, Andere ohne Bezug auf diese nur auf das dadurch nicht Verbotene, Andere bald in Bezug auf jenes, bald auf dieses. Daher sie in Bezug auf Gebotenes und Verbotenes nie übereinstimmen können, je grösser der Abstand des von der Bestimmung des Menschen zur Vollendung Gebotenen von dem durch diese nur als unentbehrlich Geforderten ist. Nicht zu verwundern ist es, wenn man oft das Vorhandensein eines Naturrechtes leugnet, oder es mit dem blos Nützlichen verwechselt. Denn das gewöhnliche Naturrecht fordert nichts als das Unentbehrliche zur Bestimmung des Menschen, also den Zwang, das zu thun, was den Menschen und sein Geschlecht erhält, zu unterlassen, was ihm den Untergang droht, worin Menschen und Thiere übereinkommen, und Ulpian Recht hat, Naturrecht das zu nennen, was „die Natur alle Thiere gelehrt hat.“ Der Mensch aber, der klüger ist, als das Thier, wird durch eben die Eigenliebe, die ihn nicht nur auf seine Erhaltung, sondern auf vermehrten Genuss denken lehrt, zum gesellschaftlichen Zustande geführt. Daraus folgt, dass jener Gesellschaftstrieb, auf welchen Grotius sein ganzes System baut, in jedem Falle dem Menschen eigen ist, er handle nun als Mensch, dessen Wesen Wohlwollen, oder als solcher, dessen Wesen Eigenliebe

ist, nur mit dem Unterschiede: jener kann nicht aussergesellschaftlich sein wegen der Uebung des Wohlwollens gegen Andere, dieser wegen seiner Eigenliebe, weil er für sich und die Seinen fürchtet. (§. 60—66).

Was aber dazu dient, etwas zu begründen, das dient auch dazu, es zu erhalten; Liebe und Furcht machen die Menschen gesellig, jene insofern sie Menschen, diese, insofern sie thierisch sind. Daher der Wahlspruch des Kronprinzen Josef (des spätern Kaisers Josef I.); „Amore et timore.“ Auf jene beziehen sich die Belohnungen, auf diese die Strafen; unter den Völkern der Frieden und seine Segnungen (Liebe) und der Krieg und seine Schrecken (Furcht). Jene sind der Lohn, diese die Strafe der Völker, jene insofern sie menschlich sind, diese insofern das Thierische in ihnen ist. (§. 67.)

Die Strafe streitet nicht mit dem Wohlwollen, so lange sie das nothwendige durch die Bestimmung des Menschen geforderte Mass nicht überschreitet. Das Höchste aber, was sie und ihre Wirkung, die Furcht, zu erreichen vermag, ist, dass sie den Menschen gesellig macht und erhält; sie belebt ihn nicht, sondern sie erhält ihn nur in Schranken, sie macht ihn gesetzlich, aber nicht tugendhaft. Da diese nur soweit geht als die Strafe, also als das Gesetz, so ist sie selbst bei verschiedenen Völkern verschieden, jenachdem die Gesetze mehr auf das Unentbehrliche gerichtet sind, oder sich der Vollendung nähern. Das ist der Unterschied zwischen dem geistlichen und dem bürgerlichen Richter. Jener behandelt das Recht als das Gerechte, dieser als Gesetz. Jener, nur den Zustand vor dem Falle im Auge, nennt böse, was nicht gut ist; was nicht geziemt, missziemt nach ihm; für ihn gibt es keine indifferente Handlung; That, Wort und Gedanke, welche es seien, verdienen Lohn oder Strafe. Dieser aber hat nur das Gesetz im Auge, wacht, dass das geschehe, was nothwendig geschehen muss; für ihn gibt es gleichgiltige Handlungen; der Gedanke ohne That geht ihn nichts an, denn er stört die Ruhe und Ordnung der Gesellschaft nicht. (§. 68—71.)

So verschieden nun aber die Gesetze der einzelnen Völker nach der verschiedenen Beschaffenheit und moralischen Entwicklung sein können, — denn sie sind nichts anderes, als Weisen, auf welche die Menschen zur menschlichen Bestimmung, d. i. auf der untersten Stufe zur Gesellschaft zurückgeführt werden, —

so gibt es doch Regeln, die für alle Völker gelten, d. i. es gibt gewisse gemeinsame Gesetze. Ein solches ist nun die Vorschrift, wohlthätig zu sein; denn Wohlthaten verpflichten selbst die verderbtesten Menschen und die nichts als ihren Nutzen suchen, und führen sie zur Gesellschaft zurück. Ein gemeinsames Böses aber, das durch die Gesetze aller Völker gleichmässig verboten wird, ist es, wenn Einer nicht nur nicht wohlthätig, sondern sogar Anderen positiv schädlich ist, ihnen das Ihrige vorenthält oder entzieht, am meisten, wenn er die ganze Gesellschaft oder ihr oberstes Glied schädigt oder verletzt. Hieher gehört das crimen laesae majestatis, das allen Gesetzgebungen gemein ist. Wie die Gesetze, sind auch die Strafen nicht bei allen Völkern dieselben, denn sie sind die Weisen, auf welche die Menschen zur Befolgung der Gesetze gezwungen werden. Aber auch hier gilt eine allgemeine Regel, dass sie desto strenger seien, je entsetzlicher das Vergehen ist. Die Entsetzlichkeit aber wird beurtheilt nach der Empfänglichkeit des Volkes; je geringer diese, desto schwerer muss die Strafe sein. Für indifferent endlich oder für erlaubt mag allgemein gelten, wodurch der Einzelne seinen Vortheil sucht, aber ohne einem Andern dadurch etwas zu nehmen, obgleich der Andere davon doch einen Nachtheil empfinden mag. Hieher gehört die gerichtliche Vertheidigung seiner oder der Seinigen, obgleich ein Anderer Nachtheil davon erfahren mag; hieher Grotius's Worte, dass es Sache des Naturrechtes sei, Verträge zu halten. (§. 72 bis 77.)

Specielleres sei einem grösseren Werke überlassen; allein empfehlenswerth scheint die genauere Scheidung des Unentbehrlichen vom Vollkommenen. Aus ihr geht unmittelbar hervor das Verdienst jeder That, sei es Lohn oder Strafe. Ein Ganzes stellt sich den Blicken dar, aus welchem jeder die Natur jeder Handlung der Natur zu erkennen vermag, ob sie dem Menschen gezieme als seiner Bestimmung gemäss, oder gezieme als nicht nicht gemäss; oder ihm misszieme, weil sie nicht aus ihr folgt; oder ihm misszieme, weil sie ihr zuwider ist. Die erste verdient Belohnung, die letzte Strafe; die beiden mittleren, an den Gegensätzen theilnehmend, zu wenig gut, um gut, zu wenig böse, um böse genannt zu werden, weder das eine noch das andere. Der grösste Vortheil aber, der daraus entspringt, ist, dass die innere Natur jeder Handlung, wodurch sie selbst gut

oder böse ist, fortan beurtheilt werden kann. Die Christen möchte ich in Liebe ermahnt haben, dass sie einsehen lernen, es gelte in ursprünglicher Vollendung dem Wesen des Menschen gemäss wieder aufzuleben. Aber ach! wenn doch auch diese nur alle erst Menschen wären!

Dies im Auszuge der Inhalt der durch Ordnung des Gedankenganges, Klarheit des Ausdruckes, überall hervorleuchtende echt sittliche, menschlich edle Gesinnung ansprechenden Schrift. Im Betreff des Standpunktes, den der Verfasser einnimmt, lässt sich nicht verkennen, dass derselbe bis zu einem gewissen Grade sein eigenthümlicher ist; denn weder Grotius noch Puffendorf noch Hobbes, deren Werke er citirt, konnten ihm denselben bieten. Thomasius's Werk aber, das ihm verwandteste unter den von ihm genannten, scheint ihm, der Vorrede nach zu schliessen, und weil er es in der Schrift selbst an keiner Stelle nennt, erst nach Abschluss seiner Arbeit oder wenigstens seiner Ideen, bekannt geworden zu sein. Die meiste Anregung scheint ihm Grotius gewährt zu haben, zu dessen Ergänzung er nach allem zu urtheilen sein Werk bestimmt hat, und dem ein grösseres Werk entgegenzusetzen, wie aus dem Schlusse erhellt, seine Absicht war. Wie dieser erkennt er den Geselligkeitstrieb für ein Hauptmoment des Zustandekommens des Rechtes an, nur ist er ihm nicht die letzte Ursache desselben. Seine Bestrebung geht darauf hinaus, dem Geselligkeitstriebe selbst ein höheres Fundament zu geben. Grotius beruft sich auf die Thatsache, der Verfasser sucht diese Thatsache selbst aus einem tiefern, oder eigentlich höheren Grunde abzuleiten. Ihm genügt nicht, dass der Mensch gesellig *ist*; er will zeigen, dass er es sein *muss*; und zwar nicht bloss, wie Grotius und Hobbes, wegen der ursprünglichen *Mangelhaftigkeit* des Einzelnen oder aus *Furcht*, sondern aus der eigentlich *wesenhaften Natur* des Menschen. Der Mensch ist weder schlechthin gesellig ohne Grund, noch gesellig aus Furcht, sondern er ist gesellig, weil sein Wesen *Liebe* ist und diese Geselligkeit verlangt. So geht der Verfasser noch über Grotius hinaus und knüpft unmittelbar,

nicht wie dieser an einen einzelnen Trieb, sondern an den Kern der Menschennatur an. Er gewinnt dadurch zugleich eine Totalansicht und einen positiven Inhalt. Der Geselligkeitstrieb an sich ist rein formell; denn es kann sowol vernünftige, als unvernünftige Geselligkeit geben. Durch sie allein ist so wenig etwas bestimmt, dass Grotius selbst sagt: ungerecht sei, was der Gesellschaft vernünftiger Wesen zuwider, Recht aber, was nicht ungerecht sei. Er beschränkt dadurch die Geselligkeit gleich selbst auf vernünftige Gesellschaft, wodurch die ganze Erklärung sich als ein Zirkel erweist. Der Verfasser, dem das Wesen des Menschen das erste, die Geselligkeit erst das zweite, jenes der Grund, diese die Folge ist, verfällt in diesen Fehler nicht; denn jene Geselligkeit, die aus der Liebe als dem göttlichen Kern des Menschen hervorgeht, ist schon eine vernünftige.

Die Art, wie der Verfasser diesen Kern des Menschen aus dem Wesen der sich offenbarenden Gottheit ableitet, verräth — wie die häufige Anführung Philos's — seine Neigung zur mystischen Lehre, jedoch ohne Uebereilung. Die Definition des Wohlwollens als des uneigennützigen Wollens fremden Wohles vor dem eigenen, ist vortrefflich; die Feststellung desselben als des allein unbedingt wohlgefälligen positiven Willensinhaltes erinnert fast an die Theorie Herbart'scher Willensverhältnisse. Indem er die „Charitas“ mit dem Wesen des Menschen vereinerleit, die Selbstliebe als den Abfall des Menschen von seinem eigenen Kern betrachtet: indem er die Gesellschaft und das ihr unentbehrliche Verbot, das den Bestand derselben durch die Gesetze sichert, als Anstalt betrachtet, den abgefallenen Willen zu seiner ursprünglichen Gestalt wieder zurückzuführen, greift er wie oben zur Abtheilung des Wesens des Menschen, so hier zur Feststellung des Wesens des Rechtes in die tiefsten metaphysischen Grundlagen ein. Das Recht ist ihm eine Erziehungsanstalt zum Gerechten. Ursprünglich positiv aus dem Wesen des Menschen, das die Liebe ist, hervorgegangen durch Abfall in das Gegentheil der Liebe verkehrt, muss der Mensch im Abfalle durch die Furcht zusammengehalten und zur Liebe wieder geschickt gemacht werden. Die Trennung des Naturrechtes in zwei grosse Gebiete, deren eines die durch Liebe gebotenen, das andere die durch Furcht erzwungenen Handlungen umfasst, entspricht der durch Grotius

eingeführten Eintheilung in ein jus strictum und ein jus laxius. Am auffallendsten aber erscheint die Aehnlichkeit, wenn man des Verfassers Ansichten mit denen Leibnitzens vergleicht. Auch dieser kennt die ursprüngliche positive Natur der Rechtsforderung, die er wie jener mit dem Namen der Liebe (charitas) bezeichnet, und leitet daraus das sogenannte Naturrecht als die bloss negative Bedingung derselben ab. Ihm ist — wie dem Verfasser — das sogenannte Naturrecht nur eine Vorstufe des Gerechten, die Rechtspflicht die an sich werthlose, nur durch den Bezug auf das dadurch zu Erreichende werthvolle Vorgängerin und nothdürftiger Ersatz der Liebespflicht; nur die letztere Grund eines Gefallens, die erstere bloss Grund nicht geradezu zu missfallen. Der Unterschied zwischen Moral und Recht, den zuerst Leibnitz hervorhob, liegt in des Verfassers Schrift deutlich vorgebildet. Ein Schritt weiter und die Entdeckung dieses folgenreichen Unterschiedes würde unserem Landsmanne, der von Leibnitzens damals allerdings schon bekanntgemachten, aber wahrscheinlich wenig gekannten rechtsphilosophischen Schriften nichts gewusst zu haben scheint, gebührt haben.

Zur

Reform der Aesthetik als exacter Wissenschaft. *)

Jemehr Einfluss auf die wissenschaftlichen Bestrebungen der Zeitgenossen bereits diejenige Richtung des Philosophirens gewonnen hat, welche, abgewendet von den Irrwegen des metaphysischen Idealismus, der Methode der exacten Wissenschaften nach ihrer Art sich zukehrt, um so mehr müssen auch die Früchte dieser inneren Umwandlung des philosophischen Verfahrens an den einzelnen Zweigen der Philosophie selbst sichtbar werden. Metaphysik, Psychologie, Natur- und Religionsphilosophie einerseits, praktische Philosophie, Pädagogik, Politik und Rechtsphilosophie andererseits haben in dieser Gestalt sich bereits erneuert und thatsächlich die Möglichkeit einer vollständigen Umbildung der Philosophie vom realistischen Standpunkte aus gezeigt. Ein einziges Gebiet und leider eines derjenigen, von welchem um seines tiefen Eingreifens in das practische Leben willen das Gegentheil wünschenswerth wäre, ist von dem allgemeinen Umschwunge dem Anscheine nach bisher fast unberührt geblieben, ja sogar scheint die Nothwendigkeit der Umbildung in weiteren Kreisen noch nicht einmal gefühlt zu werden. Es ist das der — Aesthetik.

An wiederholter und geistreicher wie gelehrter Bearbeitung hat es ihr zwar in dem Zeitraume der letzten zehn Jahre nicht gefehlt; die Hinweisung auf Vischer's erst kürzlich vollendetes, durch Umfang ebenso, wie durch zahlreiche vortreffliche Bemerkungen hervorragendes Werk, welchem die Literatur unserer Nachbarvölker kein gleiches an die Seite zu setzen hat, würde allein schon als genügender Beleg dienen. In weniger streng dialektischem, mehr gefälligem und leichtem Gewande

*) Abg. in der Zeitschrift für exacte Philosophie, II. Band, IV. Heft. S. 309—358.

hat Moriz Carriere, in einer Form, welche in Manchem an Baumgarten zurückmahnt, Konrad Hermann in Leipzig unsere Wissenschaft behandelt; jüngere Männer, wie J. Baier, A. Grün, haben das spröde Metall der Vischer'schen Aesthetik in mehr oder minder gelungener populärer Darstellung für das grössere Publikum umzuprägen versucht. Dennoch zeigt sich die Lesewelt, für welche ästhetische Wissenschaft vorzugsweise bestimmt ist, Gesammtdarstellungen derselben nichts weniger als günstig. Während Monographien über einzelne Künste in ihren bezüglichen Kreisen mit Begierde ergriffen, literarische und kunsthistorische Studien mit Eifer gepflegt werden, lassen die Künstler im Allgemeinen noch immer Philosophien des Schönen mit jenem Respect aus der Ferne an sich vorübergehen, der die Abneigung, mit denselben etwas zu thun haben zu wollen, deutlicher als laut ausgesprochene Geringschätzung verräth.

Es ist nicht blos die allgemeine Scheu vor Philosophie überhaupt, die sich zum Glück wieder zu verlieren beginnt, welcher wir dies für unsere Wissenschaft so nachtheilige Ergebniss zuschreiben müssen. Es kommen bei ihr, zufolge ihrer besonderen Natur, vielmehr noch Umstände hinzu, welche ein derartiges Misstrauen in ihre Leistungsfähigkeit begreiflicher machen als anderswo. Wenn der Naturforscher den Kopf schüttelt bei den phantastischen Flügen idealistischer Naturphilosophie, so muss er dagegen anerkennen, dass den Versuchen des Realismus, von dem erfahrungsmässig Gegebenen aus mittelst einer an einzelne Probleme eng sich anschliessenden Methode zu einer von Widersprüchen gereinigten Grundlage desselben zu gelangen, ein Ideal von Wissenschaft zu Grunde liege, welches mit dem, das er sich selbst vorsteckt, auf's Nächste übereinkommt. Ja man kann mit Grund sagen, dass die Metaphysik des Realismus mit der Maxime der Naturforschung, exact zu sein, mehr Ernst mache, als diese selbst, indem sie die Begriffe, mit welchen die letztere sich schon als genügend zufrieden gibt, selbst noch an den Prüfstein logischer Denkbarkeit hält und erst, nachdem nicht nur alle Thatsachen der Erfahrung berücksichtigt, sondern auch alle Anstände der Denkbarkeit beseitigt sind, dieselben als vollständig fertig und abgeschlossen gelten lässt. Widerspruchslose und festbestimmte Begriffe, eine an die Erfahrung genau sich anschliessende einerseits, andererseits durch die unwandelbaren Gesetze der Logik

gereinigte Methode, für welche beide Eigenschaften die Mathematik Mittel und Vorbild zugleich in vollkommenster Weise darbietet, gelten der realistischen Philosophie wie den vorzugsweise exact genannten Wissenschaften als Massstab der allein giltigen ernsten Wissenschaftlichkeit.

Einer derartigen Behandlung scheint, verbreiteter Meinung zufolge, der Gegenstand unserer Wissenschaft von vornherein unzugänglich. Schon der Name derselben soll es bestätigen, dass sie es mit Dingen zu thun habe, die sich leichter fühlen als sagen, leichter sagen als in feste unwandelbare Begriffe bringen lassen. Der erste Versuch, eine Philosophie des Schönen in systematischer Form aufzustellen, hat sich begnügt, die Erkenntniss derselben als eine dunkle zu bezeichnen; die neuesten Versuche des absoluten Idealismus, die Kunst als eine unklare Durchgangsstufe hinzustellen, welche zuletzt in den lichten Aether der Philosophie sich auflösen müsse, sind auf den Baumgarten'schen Standpunkt, der Sache nach, zurückgekehrt. Die entgegengesetztesten Richtungen, Sensualismus und Intellectualismus, sind darin übereingekommen, dass sich das Schöne nur fühlen, nicht beweisen lasse, und nur darin von einander abgewichen, dass die einen dem äusseren, die andern einem inneren Sinne, den sie Vernunft, Schönheitsgefühl oder ästhetischen Sinn nannten, das Richteramt über dasselbe übertragen wissen wollten. Die Unsicherheit unserer Sinne und die natürliche Schwierigkeit, einem vereinzelten Ausspruche derselben anderen abweichenden gegenüber Glauben und Ansehen zu verschaffen, hat eine Skepsis hervorgebracht, welche das „ländlich sittlich" einer materialistischen Sittenlehre auch auf das Gebiet unserer Wissenschaft verpflanzte. Vergebens hat die neueste Richtung der Philosophie der subjectivistischen Zersplitterung durch den Versuch entgegengearbeitet, wie eine apriorische Deduction aller Erfahrung aus der Idee, so auch durch idealistische Ableitung des gesammten Inhaltes des Schönen aus der Idee desselben einen objectiv giltigen Massstab des letzteren zu gewinnen. Sie hat es, wie im Gebiete der Natur- und Geschichtsphilosophie nur zu einer mangelhaften Reproduction statt einer Production der in Natur und Geschichte vorliegenden Erfahrung, so auch in der Aesthetik zu einer nur noch lückenhafteren Schematisirung der empirischen Kunstgeschichte gebracht und dadurch ihre Unfähigkeit, einen

nicht schon anderswoher gekannten Inhalt a priori zu erzeugen, auf's neue in Evidenz gesetzt.

Konnten Erfahrungen der Art es schon schwer, ja fast unmöglich erscheinen lassen, auf exacte Weise festzustellen, was das Schöne sei, so mussten die an die Beantwortung letzterer Frage sich anschliessenden Versuche von Kunstlehren, um dasselbe in die Erscheinung einzuführen, nothwendig noch unklarer und dürftiger ausfallen. Nur von dem deutlich Begriffenen wird eine eben solche Anleitung zur Erzeugung zugleich wie zur Beurtheilung desselben sich als möglich erweisen lassen, während das sonst nur dunkel Geahnte Gefühlte und Geschaute weder in Worten sich lehren, noch in solchen sich tadeln lässt. Was Wunder daher, wenn die Künstler, welche der Belehrung, wo sie kurz, scharf und verständlich sich vernehmen lässt, im allgemeinen nichts weniger als unzugänglich sind, von Versuchen, das ihnen selbst Dunkle dunkel wiederzugeben, sich abgestossen fühlen und bei der stets wiederholten Berufung auf eine innere Stimme sich lieber zuletzt auf die der eigenen Brust, als jene eines Nichtkünstlers verlassen mochten!

Lägen Nachtheile dieser Art, wie es den Anschein hat, wirklich in der Natur des Objects der Aesthetik, man müsste sich in der That wundern, wie es noch jemanden geben mag, der Lust in sich fühlt, sich an ihre Bearbeitung zu wagen. Wer sich nicht damit genügen lässt, für den leeren speculativen Aufputz zu sorgen, mit dem oft der ärgste Empiriker als einem nun einmal nicht fehlen dürfenden Schnörkel die Anfangsparagraphe seines Buches verziert, wem vielmehr ernstlich darum zu thun ist, dem unendlich reichen Stoff, welchen Natur- und Kunstschönes darbietet, eine analoge philosophische Thätigkeit zu widmen, wie sie die Metaphysik den Erfahrungs-, die practische Philosophie den gangbaren ethischen Begriffen zu Theil werden lässt: der müsste bei dieser scheinbaren Unfähigkeit der Aesthetik, zu giltigen Normen zu kommen, seine Mühe gar bald für verloren erachten. In Wahrheit sind es nicht Wenige, und nicht die schlechtesten Männer, welche bei Anlass einer Philosophie des Schönen in seiner Gesammtheit für deren Verfasser wenig mehr als ein mitleidiges Achselzucken übrig haben, dagegen Versuche, einzelnen Kunstzweigen eine solide ästhetische Grundlage zu geben, als willkommene und viel versprechende Schritte auf der Bahn einer gedeihlichen Reform unserer

Wissenschaft betrachten. Die musikalische Aesthetik, wie jene der bildenden Künste haben versucht, sich auf eine unabhängige Basis zu stellen, und der Beifall, der ihnen zu Theil geworden, scheint darzuthun, es sei leichter vom Umfange, als, wie bisher geschah, vom Inhalt der Schönheitsidee aus zu exacter Wissenschaft vom Schönen zu gelangen. An die Stelle der alten, aus dem Inhalte des Naturbegriffes die gesammte Naturerfahrung evolvirenden Naturphilosophie ist in unserer Zeit eine allgemeine Naturwissenschaft getreten, welche auf Grundlage der einzelnen empirischen Zweigwissenschaften aus deren Umfange sich aufthürmt. Vielleicht ist es der Aesthetik bestimmt eine ähnliche Bahn zu beschreiben, und nachdem sie bisher, aus dem Inhalte der Schönheitsidee deducirend, eine der apriorisch-construirenden Naturphilosophie ähnliche Rolle gespielt, auf Grundlage der einzelnen ästhetischen Zweigwissenschaften aus dem Umfange des Schönen sich zu einer allgemeinen Kunstwissenschaft aufzubauen.

Hoffnungen dieser Art, wenngleich jetzt überkühn scheinend, werden dem Leser am Schlusse dieses Aufsatzes vielleicht minder leer dünken. Gelingt es nur erst, das Vorurtheil, welches nicht Dichter und Künstler, die vielmehr in philosophischen Dingen immer eine ehrerbietige Zurückhaltung an den Tag gelegt haben, sondern Philosophen in Curs gebracht, dass feste Begriffe vom Schönen unmöglich seien, gelingt es nur erst, dieses Vorurtheil zu beseitigen, die Aussichten auf Reform der Aesthetik werden von selbst sich haltbarer gestalten. Erst als Denker ersten Ranges eine Wissenschaft vom Schönen in's Reich der speculativen Traumbauten verwiesen, wagten es Dichter und Künstler, dieses Haltes verlustig, dem unfruchtbaren Wissen das bewusstlose aber schöpferische Können entgegenzustellen. Kein Geringerer als Kant war es, der mit dem Ausspruche, es gebe kein objectives Geschmacksprincip, der Aesthetik als Wissenschaft das Todesurtheil sprach. Wenn es wahr ist, wie er behauptete, dass die freie Gesetzmässigkeit der Einbildungskraft, die weder Gesetze macht, denn das ist Sache des Verstandes, noch empfängt, denn dann wäre ihr Product durch Begriffe bestimmt, der wahre Ursprung der Schönheit sei, dann lässt sich, da diese Gesetzmässigkeit „ohne Gesetz“ ist, das Schöne auch nur fühlen, nicht beweisen; es kommt und verschwindet mit dem Subject; wo kein oder ein

anderes Subject wäre, da wäre auch keine Schönheit. Der ganze Endzweck der Kunst, insofern er auf Hervorbringung der Schönheit gerichtet ist, kann nach ihm kein anderer sein, als die Einbildungskraft in Freiheit zu setzen, dass sie einstimmig mit dem Verstande ohne Leitung durch bestimmte Begriffe sich bewege, zweckmässig sei ohne Zweck, interessire ohne Interesse, allgemein und nothwendig gefalle ohne Begriffe. Indem sie diess thut, geniesst das in Freiheit gesetzte Subject seiner selbst, der natürlichen Harmonie zwischen zwei Seelenkräften, welche sein eigenthümliches Wesen und die Quelle eines natürlichen Lustgefühles ist, überträgt aber das letztere auf das äussere Object, welches obgleich fälschlicherweise, als Grund desselben angesehen wird. So weit aber sind wir entfernt davon, angeben zu können, wodurch ein gewisses Object gefalle und allgemein und nothwendig gefallen müsse, dass wir uns vielmehr nur selbst gefallen. Das Subject erfreut sich an sich, an seiner harmonischen Thätigkeit, nicht an äusseren Dingen: man kann es eine ästhetische Selbstanbetung nennen. Die eigene höhere Natur des Ichs, dasjenige Verhältniss zwischen Verstand und Einbildungskraft, welches beiden das „zuträglichste" ist, kommt, sobald es stattfindet, im Lustgefühle, das wir dem Schönen zuschreiben, und durch dasselbe zum Bewusstsein. Der Reflex dieser unserer (schönen) Natur macht die äusseren Objecte schön.

An die Stelle eines objectiven, an eine gewisse Beschaffenheit des gefallenden Gegenstandes gebundenen Geschmacksprincips ist hier ein streng subjectives, aus der Natur des Beschauers entspringendes, obgleich allgemeines, weil nicht der individuellen sondern der Gattungsbeschaffenheit des menschlichen Wesens angehöriges Geschmacksprincip getreten. In der Natur des Menschen liegt es, dass so oft er einer harmonischen Thätigkeit seiner Einbildungskraft und seines Verstandes gewahr wird, sich ein Lustgefühl einstelle: es ist daher nichts weiter erforderlich, als dass die erstere in Freiheit gesetzt werde um sich einstimmig mit dem Verstande, obgleich ohne Leitung durch bestimmte Begriffe zu bewegen, und es wird allgemein und nothwendig ein Wohlgefallen eintreten.

Dabei ist zweierlei möglich. Entweder dies in Freiheitsetzen der Einbildungskraft erfolgt auf Veranlassung eines äusseren Objectes oder ohne dieselbe. Auf das erstere scheint Kant's Behauptung zu deuten, dass es der Endzweck der Kunst

sei, dieselbe in Freiheit zu setzen; denn wie vermöchte dies z. B. die plastische Kunst anders als durch Vorführung bestimmter äusserer Gegenstände? Auf das zweite dagegen die entgegengesetzte, dass wir die Quelle des natürlichen Lustgefühls fälschlicherweise auf das äussere Object als Grund desselben übertragen; denn dies kann nur soviel heissen, als der Gegenstand sei ganz gleichgiltig für die Entstehung des Lustgefühls. Die Einbildungskraft könnte in Freiheit gesetzt werden ohne dass irgend ein äusseres veranlassendes Object vorhanden sei, oder so, dass jedes beliebige dazu diene, welches dann fälschlicherweise als Grund des entstehenden Lustgefühles angesehen würde. Welches von beiden ist Kant's Meinung?

Wenn uns die grössere Wahrscheinlichkeit für das zweite zu sprechen scheint, so haben wir vornemlich Schiller's im Kant'schen Geist gethane Aeusserung im Auge, dass das einzige wahrhaft schöne Object das (menschliche) Subject, die Natur erst durch und für den Menschen schön sei. Da sich nun die Aesthetik nur mit der Frage beschäftigt, was einen Gegenstand zum schönen mache, und es im Grunde gleichgiltig ist, ob es der Objecte selbst mehrere oder wenige gebe, so würde an sich das Vorhandensein jenes angeblich einzigen eigentlicherweise schönen Gegenstandes genügen, um durch seine Betrachtung zu demjenigen zu gelangen, was als allgemeines und zugleich individuelles Kennzeichen des Schönen uns gelten soll.

Dieser einzige Gegenstand ist das Subject in harmonischer Thätigkeit seiner Seelenkräfte, die Eigenschaft, wodurch es schön, d. h. wohlgefällig erscheint, die Harmonie dieser letzteren. Der wahre Grund des ästhethischen Wohlgefallens an diesem einem, und da dieses zugleich das einzige überhaupt vorhandene ist, an jedem möglichem schönen Object kann nichts anderes als Harmonie sein.

Dieser Schluss scheint gerechtfertigt. Alle andern Objecte sind nur schön, insofern das Wohlgefallen, das dem Subjecte allein gebührt, fälschlicherweise auf jene übertragen wird. Das Subject aber ist immer schön, insofern sein Verstand und seine Einbildungskraft in harmonischer Thätigkeit sind. Also kann es nur das Harmonische sein, wodurch die Thätigkeit des Subjects, dieses selbst, und infolge dessen andere Objecte gefallen.

Es gäbe sonach, nachdem alles Gefallen an Objecten auf

das Gefallen am Subjecte zurückgeführt worden ist, für dieses selbst einen weiteren Grund, das Wohlgefallen am Harmonischen. Das Wohlgefallen am Subject hat seinen Quell in der Harmonie seiner Seelenthätigkeiten, folglich scheint es, dass, gäbe es andere Objecte, bei denen gleichfalls Harmonie bemerklich würde, sie auch gefallen müssten.

Wäre der letztere Schluss richtig, so hätten wir eben an dem Satze, dass Harmonisches, wo es auch vorkomme, allgemein und nothwendig gefalle, eine objective Geschmacksregel, was Kant eben leugnet. Da nun das ästhetische Wohlgefallen am Subject Folge der harmonischen Thätigkeit seiner Seelenkräfte ist und dabei der Accent entweder auf die Harmonie oder auf den Umstand gelegt werden kann, dass das Harmonische eben Seelenvermögen seien, so fragt sich's, ob Kant den ersteren oder den letzteren Umstand als wesentlich zur Entstehung des ästhetischen Wohlgefallens angenommen habe.

Offenbar doch nur den ersteren. Dass Verstand und Einbildungskraft in unharmonischer Thätigkeit kein Wohlgefallen erzeugen, steht einmal fest; dass es ausser den Seelenthätigkeiten selbst, die nur ein einzelnes Beispiel sind, andere Dinge, z. B. Ton- und Lichtempfindungen, nicht gebe, welche in Harmonie befindlich ein ähnliches hervorriefen, ist mindestens nicht als erwiesen zu betrachten. Die Harmonie als Ursache des ästhetischen Wohlgefallens muss demnach als nothwendig, die Beschaffenheit des in Harmonie Befindlichen kann bis jetzt noch als zufällig betrachtet werden.

In der That die Harmonie zwischen Verstand und Einbildungskraft, welche Kant als die einzige Quelle des ästhetischen Wohlgefallens ansieht, ist nicht mehr als ein einzelnes Beispiel der Entstehung eines solchen. Indem er scharfsinnig erkannte, dass die Entstehung ästhetischer Lust- und Unlustgefühle ihren Grund habe in dem Verhältniss, das zwischen gewissen Seelenzuständen stattfinde, verführte ihn seine mangelhafte, mit „mythologischen“ Seelenvermögen operirende Psychologie, als Glieder desselben vorgebliche Seelenkräfte (Verstand, Einbildungskraft), statt einzelne, dem Inhalte nach harmonirende und disharmonirende Vorstellungen zu setzen. Ton- und Farbenvorstellungen z. B. Terz und Quinte, Violett und Hochgelb, stehen durch ihren blossen Inhalt in einem solchen harmonischen Verhältniss zu einander, dass die unaus-

bleibliche Folge ihres Zusammengedachtwerdens im Subjecte die Entstehung eines Beifalls, andere z. B. Prime und Secunde, Grün und Gelb in einem derartigen der Disharmonie, dass der Effect die Hervorrufung eines Missfallens sein muss. Das Verhältniss des Harmonischen und Disharmonischen mit seiner ästhetischen Wirkung im Subject ist somit ein weit allgemeiner verbreitetes, unzählige Fälle umfassendes und der Urheber der kritischen Philosophie war stillschweigend durch die Gewohnheit, dem Harmonischen, wo es sich finde, Beifall zu geben, geleitet, als er in dem wahrgenommenen Einklang zwischen Verstand und Einbildungskraft die Quelle des Schönen sah.

Wie hätte auch Kant bei dem Standpunkte den er einnahm, zu einer andern Ansicht der Dinge gelangt sein sollen? Die Wolff'sche Psychologie hatte ihm fertige distincte Seelenkräfte überliefert, welche er nicht zu revidiren, sondern deren Tragweite für die Erkenntniss zu reguliren er übernahm. Ein von Sinnesanschauungen entblösster formgebender Verstand und eine begriffslose Sinnlichkeit, von denen die letztere unter der Leitung des ersteren bestimmt war, sich zur *Erfahrung* auszubilden, machten die Grundlage des *Wissens* und der *Wissenschaft* aus. Sollte die Kunst nicht mit dieser zusammenfallen, so musste die Einbildungskraft von der Leitung des Verstandes befreit, andererseits aber durfte sie auch nicht dem letzteren *widersprechend*, beide vielmehr unabhängig von einander mussten doch *einträchtig* thätig sein. Während die Uebereinstimmung zwischen den Vorstellungen der Sinnlichkeit und den Begriffen des Verstandes beim Wissen als eine *nothwendige*, musste sie hier in der Kunst als eine *zufällige*, dort als Werk thätiger *Arbeit*, hier als Gabe des *Glückes* erscheinen, deren Gewahrwerden zwanglos ästhetische Lust entquoll. Daher drang Kant darauf, dass sich niemals voraussagen lasse, mit welchen Vorstellungen ein Lustgefühl nothwendig verbunden sein werde; das Vorkommen des letzteren sei vielmehr rein empirisch darzuthun, das Schöne nicht apriorisch durch Begriffe zu deduciren, sondern nur aposteriorisch durch das Gefühl aufzuzeigen.

Dass er mit letzterer Behauptung völlig im Rechte war, ist eben so unzweifelhaft, als dass er unrecht that, diesen Satz mit der

Leugnung jedes objectiven Geschmacksprincips für identisch zu halten. Es ist vollkommen richtig, dass sich ohne Zuhilfenahme des thatsächlich Gefallenden a priori nicht darthun lässt, was nothwendig gefallen werde und müsse, wie es denn niemand z. B. unternehmen wird, eine Construction der Harmonielehre ohne Rücksicht auf die thatsächlich gefallenden oder missfallenden Tonverhältnisse a priori zu versuchen. Es ist jedoch falsch, zu behaupten, dass es nicht Vorstellungen gebe, die, vom Individuum abgesehen, nur ausschliesslich ihrem Gehalte nach gedacht zu werden brauchen, um ein nothwendiges Lust- oder Unlustgefühl zu erwecken. Dennoch ist diess und nichts weiter der Sinn eines objectiven Geschmacksprincips. Indem Kant beides vermengt und, weil ihm die Gesetzmässigkeit der reinen Vernunft das einzige Objective ist, die Unmöglichkeit, das ästhetische Gefallen und Missfallen aus der Vernunft zu deduciren, mit der Unmöglichkeit eines objectiven Gaschmacksprincips selbst verwechselt, hat er den Grund zu dem Subjectivismus und der Autonomie des ästhetischen Genies gelegt, das seine gesetzlose Ungebundenheit zuletzt auch auf das sittliche Gebiet auszudehnen nicht zurückschrack.

Die Schwäche des Kant'schen Princips trat auch für Solche hervor, welche in psychologischer Hinsicht auf seiner Grundlage fortbauten. Mit Recht hat man gefragt, wenn es der Endzweck der Kunst sei, die Einbildungskraft in Freiheit zu setzen, woher es doch komme, dass gewisse Objecte diesem selben entsprächen, während andere es nicht thun. Der Umstand, dass ein Apollo von Belvedere Wohlgefallen erregt, während ein Stümperversuch dies nicht vermag, lässt doch, scheint es, darauf schliessen, dass, nach Kant'scher Redeweise, der Anblick des ersteren die Einbildungskraft in Freiheit und mit dem Verstande, ohne bestimmte Begriffe, in harmonische Thätigkeit versetze, der Anblick des zweiten nicht. Wenn nun nicht alles trügt, so ist wol anzunehmen, zwischen dem ersteren Gegenstande und dem beschauenden Subjecte finde eine andere Beziehung statt, als zwischen diesem und dem zweiten, und die Verschiedenheit derselben könne, da das Subject dasselbe bleibt, ihren Grund nur in einem Unterschiede zwischen den Objecten haben. Es könne folglich nicht richtig sein, dass die Beschaffenheit des Objectes für den Zustand im Subjecte gleichgiltig und weiterhin das Gefallen des einen, das Missfallen

des andern demselben nur fälschlicherweise angedichtet sei, sondern es müsse sehr wol einen Grund geben, wesshalb das Subject sein Gefallen auf den Apoll, sein Missfallen dagegen auf den Stümperversuch übertrage. Zugegeben demnach, das Subject geniesse im Schönheitsgefühle, wie Kant will, nur seiner, der Harmonie seines thätigen Verstandes mit seiner gleichfalls lebendigen Einbildungskraft, und verkläre mit diesem seinem Schimmer das von ihm als Ursache desselben betrachtete Object, warum nahm doch Kant an, dass es diese Verklärung gerade auf diesen und nicht eben so gut auf jeden anderen beliebigen Gegenstand werfe, also diesen, aber nicht jeden schön finde? Möchte es sein, dass, sind wir einmal ästhetisch gestimmt, die ganze Umgebung uns schön erscheine; aber man wird dieser letzteren das Recht nicht absprechen wollen, uns ästhetisch zu stimmen. Mag der schaffende Künstler die Fülle des eigenen Subjectes in sein Kunstwerk überströmen; der geniessende Beschauer möchte den Geist aus dem Objecte in seinen eigenen herüberziehen. Mit der Ausflucht kommt man nicht durch, dass der echte Kunstgenuss selbst ein geistiges Wiederholen, ein Nachschaffen des Kunstwerkes sei. Eben um ein Object reproduciren zu können, muss uns der Gegenstand vorher nicht nur in schaffende Stimmung versetzt, er muss uns so individuell angeregt haben, dass wir gerade dies bestimmte und kein anderes Werk mit unserer Einbildungskraft wiederzugeben im Stande seien. Soll nun der Grund von dem allen nicht im Objecte gesucht werden?

Von einer Philosophie freilich darf er es nicht, welche wie die Kant'sche alle, auch die sinnlichen Formen der Erfahrung in das Subject selbst verlegt. Von ihrem nächsten idealistischen Nachfolger noch weniger, der auch den Ursprung des sinnlichen Stoffes unserer Erscheinungswelt dem letzteren zuschreibt. Sobald der Grund unserer gesammten Vorstellungswelt der Form und dem Stoffe nach im Subjecte gefunden wird, kann auch der Grund des mit einigen derselben verknüpften Wohlgefallens, gelte dasselbe nun der Form oder der Materie der Vorstellung, nur wieder in demselben gesucht werden. Die Stelle des äusseren Objectes vertritt die subjective Vorstellung, das Product des Zusammenwirkens der formgebenden und der stoffbildenden Geisteskraft. An die Stelle des noch bei Kant lediglich receptiven Sinnes tritt eine schöpferische Einbildungs-

kraft; der Fall, welcher in der kritischen Philosophie nur bei der ästhetischen Production zugelassen war, tritt hier bei der gesammten Erfahrungswelt ein. Die Folge ist, dass sich beide letzteren, die Welt der Erfahrung, an die sich keines von beiden, und die Welt der ästhetischen Production, an die sich entweder Beifall oder Tadel knüpft, nur wie eine gebundene unter der Leitung des Verstandes und freie ohne dieselbe, aber in Einklang mit derselben vorsichgehende schaffende Thätigkeit verhalten können. Der Genuss der Harmonie der formgebenden (Begriffe bildenden) und stoffgebenden (sinnlichen) Seelenkraft ist es, wodurch die ästhetische von der gemeinen Imagination sich unterscheidet, welche entweder überwiegend nach der formgebenden als Denken, oder nach der stoffgebenden Seite hin ausgebildet als Anschauen, inhaltsleere Formen und formlosen Inhalt schafft.

Der Grundsatz, dass das Charakteristische der ästhetischen Production in der Harmonie zwischen der formgebenden und der stoffbildenden Kraft, dem Denken und Anschauen gelegen sei, ist allen idealistischen Nachfolgern Kant's gemein, wie verschieden sie auch denselben je nach den wechselnden Standpuncten der Systeme gedeutet haben mögen. Nur ist von ihnen, wie wir gleich sehen werden, an die Stelle der Harmonie alsbald Einheit der producirenden Kräfte gesetzt und eine Spaltung insofern hervorgerufen worden, je nachdem beim ästhetischen Produciren mehr das Subject als das Object des Schaffens, die Einheit formgebender und stoffbildender Kraft innerhalb des Subjectes, oder die Einheit (Idee und Erscheinung) von Inhalt und Form im producirten Objecte in's Auge gefasst wurden. Jenes geschah im subjectiven, noch im echt Kant'schen Geiste das schöne Subject als das einzige schöne Object gelten lassenden, dieses dagegen im objectiven, an die Stelle des endlichen das unendliche Subject-Object, oder die an und für sich seiende Idee setzenden und die Einheit des Wesens in einer unendlichen Mannigfaltigkeit äusserlicher Erscheinungen sich offenbaren lassenden Idealismus.

Letztere Wendung konnte erst eintreten, sobald die Consequenzen des Subjectivismus, den Kant veranlasst hatte, an's Tageslicht kamen. Wenn das aufnehmende Erkennen, bei dem das Subject dem Objecte der Form und dem Stoffe nach passiv gegenübersteht, sich in ein actives Schaffen, sei es

der Form allein, oder der Form und des Stoffes seiner Objecte verwandelt, ist es nur folgerichtig, wenn statt des ästhetischen Betrachtens das ästhetische Produciren ein-, an die Stelle des ruhigen Beschauers der thätige Künstler tritt, der Genuss, der mit der Contemplation, der ästhetischen Befriedigung, die mit der Production verknüpft ist, den Platz räumen muss. Die Aesthetik, welche die Dinge, die schön heissen, bisher von aussen mit prüfendem Blicke beschaut hatte, liess sich's gefallen, dieselben einmal von innen mit dem Auge und aus dem Gesichtspuncte des schaffenden Künstlers anzuschauen. Wie die theoretische Philosophie im Allgemeinen von der Kritik der Erfahrung zu deren Production, so ging die Aesthetik entschieden von der Aufstellung eines Massstabes der Beurtheilung zur Entstehungsgeschichte der Schönheit über; wie die Erfahrungswelt ihre Fülle, so fand die des Schönen ihren Prüfstein fortan in der Tiefe des schöpferischen Subjectes. Galt die Gesetzmässigkeit der Einbildungskraft nach den Gesetzen der reinen Vernunft als Ursprung aller Erscheinungswelt, so galt die Gesetzmässigkeit derselben ohne Gesetz, die freie Eintracht der Seelenkräfte dem subjectiven Idealismus als Urquell der Schönheit. Hingegeben an den Strom seiner entfesselten harmonischen Natur trägt das erschaffende Subject die eigene Schönheit auf seine Geschöpfe, die Vorstellungen, über, duldet es weder Regel und Zwang, und spottet, „des Gottes in der eigenen Brust bewusst," jeder seinen freien Flug in schematische Regeln einhaschenden Aesthetik.

Der Kriticismus hatte dem Subject einen Antheil an der Erfahrungs- wie an der sittlichen und politischen Welt gesichert, der subjective Idealismus machte dasselbe zum Alleinherrscher. Das in politischen und sittlichen Dingen an kein anderes Gesetz gebundene Subject, als zu welchem es selbst seine Zustimmung gegeben, weist in ästhetischen Dingen jedes Gesetz von sich ab und verwandelte die „Gesetzmässigkeit ohne Gesetz" in Gesetzlosigkeit. Das Subject schlechthin maasste sich die Rechte an, die nur dem „Genius" gebühren. Zur Unzeit katte Kant an das Rousseau'sche Wort gemahnt, dass das innerste Wesen des Menschen gut sei, und, nachdem er vorsichtigerweise in der theoretischen Philosophie das Ding an sich jenseits aller Grenzen der Erfahrbarkeit gerückt, in der praktischen durch die „Thatsache" der Freiheit das Intelligible hart an die Scheide

zwischen Erscheinung und Ding an sich herangezogen. Es war leicht vorauszusehen, dass das empirische Subject sich an die Stelle des intelligiblen zu drängen versuchen, dass darauf hin das erstere das Hinaussein über jedes andere als das Gesetz des eigenen Wesens für sich in Anspruch zu nehmen geneigt sein werde. Der letzte Rest von Objectivität, den die kritische Philosophie durch die Gemeinschaftlichkeit der intelligiblen Grundlage der empirischen Subjecte noch übrig gelassen, drohte damit zerstört, die kaum gesicherte Hoffnung auf ein der Form nach allgemeingiltiges Gesetz, welches nach Ausschliessung jedes ethischen Inhalts die Stelle des sittlichen zu vertreten hatte, für immer vernichtet zu werden. Auf den usurpirten Thron des intelligiblen schien das empirische Ich bereit sich niederzulassen, Anarchie und Willkür dessen Gefolge ausmachen zu müssen.

Jedermann, der die Geschichte unserer neueren Literatur kennt, weiss, dass diese Befürchtungen nicht unerfüllt geblieben sind. Um die Frucht des vom ästhetischen auf das sittliche Gebiet sich verirrenden Subjectivismus zu kennzeichnen, genügt es an Fr. Schlegel's Lucinde zu erinnern. Shakespeare, das Vorbild der romantischen Schule, ward nicht sowol deshalb gefeiert, weil er als „Genie", als, weil er als „regelloses" Genie galt. Autonomie ward zur Willkür, Freiheit zur Anarchie. Subjectives Belieben trat an die Stelle allgemeiner Gesetzlichkeit; vorlautes Pochen auf die bevorzugte Höhe der eigenen, hochmüthige Verachtung vermeintlich niederer Naturen brandmarkte die bescheidene Unterordnung unter allgemeingiltige Normen als schwachköpfige Pedanterie und Talentlosigkeit.

Das war es nicht, was die Führer der idealistischen Richtung des Philosophirens hatten herbeiführen wollen. Der Bekämpfer des eudämonistischen Glückseligkeitprincips war wol am wenigsten geneigt, der individuellen Maxime den Rang des objectiv giltigen Gesetzes einzuräumen. Nicht das Subject als Einzelnes, sondern insofern es Nicht-einzelnes, sofern es Allgemeinsubject ist oder sein kann, hatte die subjectivistische Wendung des Kriticismus im Auge, wenn sie die Production aller Erfahrung der blossen Form oder dem Stoff und der Form nach, wenn sie die sittliche oder ästhetische Gesetzgebung von dem Objecte weg auf das Subject übertrug. So gut wie die Formen aller Erfahrung allen menschlichen Subjecten

gemeinsam, so gut wie nur diejenigen Maximen des Handelns sittliche sind, welche geeignet befunden werden, allgemein zu gelten, eben so gut ist auch die ästhetische Stimmung, als deren Product das Schöne erscheint, keine einzelpersönliche, sondern nothwendig fähig, allgemein zu werden. Wo immer die Einbildungskraft in Freiheit gesetzt und in Folge dessen das Gefühl harmonischer Thätigkeit der Seelenkräfte eingetreten ist, da hat eine Gemüthslage statt, welche nicht diesem oder jenem persönlich eigen, sondern an sich ohne Unterschied für jeden möglich ist. Diese ästhetische Stimmung ist kein Privilegium; sie ist nach der allein richtigen Consequenz der kritischen Philosophie vielmehr die allen Subjecten gleich mögliche Gemüthsstimmung, in deren Fähigkeit zur allgemeinen zu werden, eben das einzige Kriterium ihrer ästhetischen Natur liegt. Es ist also wenigstens gleichsam die allgemeine Menschennatur, die Normalstimmung, von welcher der Einzelne je nach entgegengesetzten Richtungen hin abweicht, das schwebende Centrum, um welches die Gemüthslage unaufhörlich gravitirt, welches, wie Schiller meinte, die Griechen besessen, die Modernen verloren haben und das ihm die Handhabe lieferte für seine Scheidung der naiven und sentimentalen Dichtung.

Die Fähigkeit, diese Normalstimmung als eigene zu besitzen und so gleichsam die wahre Menschennatur in seiner Person zur Aeusserung zu bringen, ist es nun, welche den Genius ausmacht. Daher, von der Allgemeinheit, die sein Wesen ist, stammt die Allgemeingiltigkeit, welche seinen Schöpfungen zukommt. Es ist gerade das Gegentheil desjenigen, was die ästhetische Willkür anstrebte; nicht das individuelle, sondern das allgemeine Subject erscheint im Genie in Freiheit gesetzt. Keineswegs jede beliebige, sondern allein diejenige Stimmung, welche und weil sie fähig ist, zur allgemeinen zu werden, hat das Recht, die Privilegien der Schönheit in Anspruch zu nehmen; ihre Souveränetät, welche über sich kein Gesetz anerkennt, ist nur die Folge ihrer eigenen universellen Beschaffenheit. Während der Subjectivismus die particulare Stimmung des Subjects zur universellen zu erheben sucht, sucht die Aesthetik des Kriticismus die an sich universelle Gemüthsstimmung im Genius zur particularen werden zu lassen.

Die Ausartungen des ästhetischen Subjectivismus sind

dadurch allerdings abgewiesen; das Genie kann, um an ein bekanntes Sprichwort zu erinnern, seine Jupiterrolle keinem Unberufenen abtreten. Aber Aesthetik als Wissenschaft ist dadurch nichts destoweniger aufgehoben, denn die Frucht der souveränen ästhetischen Stimmung ist unberechenbar und dem autonomen Genie keine Regel vorzuschreiben. Wenn auch nicht gesetzlos, sondern in seiner Freiheit sich selbst Gesetze gebend, wo haben wir das Mittel, das echte Genie von dem falschen, die mustergiltige Schöpfung von der ästhetischen Missgeburt zu unterscheiden, die mit dem Scheine ihrer Geburt aus dem Genius sich zu legitimiren versuchen wird? Je sicherer es ist, dass vor den Hervorbringungen des wahren Genius jede Kritik schweigen muss, die Abstammung von ihm seinen Producten einen Adelsbrief ertheilt, dessen Glanz jeden Tadel nur als Täuschung eines beschränkten Gesichtspunktes erscheinen lässt: um desto unerlässlicher wird es, einen Probirstein zu besitzen, an welchem die unberechtigten Anmaassungen des fälschlicherweise so sich nennenden Genies von selbst zerschellen.

Kann nun derselbe allein in der Fähigkeit der ästhetischen Stimmung, zur allgemeinen zu werden, gesucht werden? Der Kriticismus behauptet es und muss es behaupten, wenn er den Principien sowol seiner theoretischen als practischen Philosophie getreu bleiben will. Klar ist, dass über dies Kennzeichen nicht der wirkliche Erfolg allein entscheiden, der Werth eines Kunstwerkes nicht von der Allgemeinheit der Wirkung abhängig gemacht werden soll, welche dasselbe hervorbringt, aber auch, dass das Kennzeichen weder in logischer Einstimmigkeit oder im Widerstreit der Begriffe, wie bei der theoretischen, noch in der Unmöglichkeit allgemein gesetzlicher Giltigkeit der entgegengesetzten Maxime, wie bei der practischen Philosophie gesucht, das Schöne von Begriffen nicht bestimmbar gedacht werden darf. Was scheint übrig zu bleiben, als dasselbe in einer gewissen Beschaffenheit oder ästhetischen Gemüthsstimmung zu suchen, wodurch dieselbe nicht nur jedem Individuum zugänglich gemacht, sondern auch ihr vor jeder andern ein Vorzug ertheilt wird? Beides scheint bei der harmonischen Gemüthsstimmung einzutreffen. Dieselbe ist einmal von der Art, dass sie von selbst übrig bleibt, wenn von jeder particularistisch und individuell gefärbten Stimmung des Verstandes sowol als der Einbildungskraft abgesehen wird; zum

andernmal, dass sich an ihr Innewerden unwillkürlich und nothwendig ein Lustgefühl knüpft und dadurch sie vor allen andern Gemüthsarten bemerklich sich auszeichnet. Weil Verstand und Einbildungskraft (gleichviel in welchem Grade) das Eigenthum jedes Subjectes sind, so ist jede Gemüthsstimmung, die in nichts anderem als in einer harmonischen Thätigkeit eben dieser Kräfte besteht, im Stande, gleichfalls Gemeingut aller Einzelnen zu werden. Weil an das Innewerden harmonischer Seelenthätigkeit ein Lustgefühl sich knüpft, so ist die harmonische Stimmung nothwendig und allgemein von einem Wohlgefallen begleitet.

Warum hält nun Kant diese offenbar doppelte Natur der ästhetischen Stimmung, dass sie allgemein zu werden fähig und von einem Lustgefühl begleitet ist, zusammen fest? Nach der strengen Consequenz seines Philosophirens müsste schon die erste Bestimmung genügen, der ästhetischen Stimmung und ihren Producten den gebührenden Rang zu sichern. Nur die Allgemeinheit der Gesetze des theoretischen Vernunftgebrauches entscheidet über die Wahrheit, nur die Allgemeinheit der Maxime des Handelns über die Güte; müsste nun folgerichtig nicht auch die Allgemeinheit der producirenden Gemüthsstimmung entscheiden über die Schönheit? Warum fügt er nichtsdestoweniger ein neues, davon ganz verschiedenes Kriterium der ästhetischen Stimmung, das Wohlgefallen hinzu, von dem dieselbe begleitet sei? Nicht genug ist es ihm, dass sie allgemein sei, sie soll auch harmonisch und infolge dessen wohlgefällig sein. Sollte das nicht ein Beweis sein, dass Kant richtig fühlte, mit der blossen Allgemeinheit, die nur ein theoretischer Begriff ist, sei beim Schönen nicht durchzukommen; hier stelle sich merklich ein unmittelbares Werthurtheil, ein beifälliges Vorziehen und missfälliges Verwerfen ein, das aus der blossen Allgemeinheit der Gemüthsstimmung als solcher nicht abgeleitet werden, welches vielmehr nur an ein bestimmt Vorliegendes (hier die Harmonie der Seelenkräfte) sich anschliessen könne, das aber zu jenem nothwendig hinzugethan werden müsse, wenn der Charakter der ästhetischen Gemüthsstimmung nicht der Consequenz des Systems zulieb aufgeopfert erscheinen soll?

Wir erlauben uns hier bei Kant eine ähnliche Zweiheit zu finden, wie jene welche seiner Construction der Erfahrung aus Form und Stoff zu Grunde liegt. Wie dort der apriorische und aposteriorische Factor, so treten hier der allgemeine theoretische und der specifische ästhetische coordinirt neben einander auf, nach beiden Seiten hin die Möglichkeit freilassend, die Herrschaft des einen auch über das Feld des andern und umgekehrt auszudehnen. Realismus und Idealismus sind hier auseinander gegangen; während Fichte und seine Nachfolger das theoretische Element des Kant'schen Schönheitsbegriffes zum Nachtheile des ästhetischen festhielten, hat Herbart auch einen Theil des unter die alleinige Herrschaft des Allgemeinheitsbegriffes gestellten Gebietes, die Sittenlehre, für die allgemeine Aesthetik erobert. Die durchaus verschiedene Natur des rein Theoretischen, das Wesen, und des rein Aesthetischen, den Werth der Dinge Angehenden, ist von Kant beim Schönen widerstrebend gelten gelassen, von seinen idealistischen Nachfolgern verkannt, von Herbart in strenger Sonderung zum ersten Male durchgeführt worden, und dies hat dem ganzen Entwicklungsgange aller nachkantischen Philosophie und damit auch der Aesthetik seine Färbung gegeben. Dabei stellt sich der auffällige Umstand heraus, dass, wie Kant bei der Bevorzugung der harmonischen Gemüthsstimmung vor jeder anderen von dem unwillkürlichen Einfluss des Wohlgefallens beherrscht erscheint, welches an die Wahrnehmung des Harmonischen überhaupt sich knüpft, seine idealistischen Nachfolger, obwol sich von ihm nach der Seite der Alleinherrschaft des Allgemeinen als alleiniger Substanz, Urich, Idee, hin entfernend, doch das Wohlgefallen am Harmonischen auf jene ungeschiedene Einheit übertragen und dadurch ihrem rein metaphysischen All-Eins-Sein den Reiz der ästhetischen Einheit wenigstens dem Scheine nach zu retten gesucht haben.

Den Uebergang von der kritischen zur idealistischen Aesthetik hat wie den vom Kriticismus zum Idealismus überhaupt, bekanntlich Fichte vollzogen. Es ist charakteristisch, dass gerade der Mann, dessen Philosophie Schiller durchaus „unästhetisch" fand, die gänzliche Ausscheidung des specifisch ästhetischen Elementes eigentlicher Werthbeurtheilung aus der Philosophie herbeigeführt und derselben den rein theoretischen Charakter einer Lehre vom Werden aufgeprägt hat. Kant hatte es

dahin gestellt gelassen, ob im intelligibeln Kerne der menschlichen Natur der geforderte Einklang der Seelenkräfte je als dauernder Zustand sich vorfinde; sein ästhetischer Jünger Schiller betrachtete denselben ausdrücklich als blossen „Imperativ“. Das Schöne als solches ist beiden „kein Erfahrungsbegriff“. Es ist nach des letzteren Ausdruck „gewiss objectiv, aber blos als nothwendige Aufgabe für die sinnlichvernünftige Natur“. Mit andern Worten heisst dies: es ist nicht objectiv. Fichte zuerst und Fr. Schlegel machten Ernst mit der Realität desselben. Während der Stifter der kritischen Philosophie den idealistischen und realistischen Factor der Erfahrungswelt empirisch unvermittelt hatte neben einander bestehen lassen, führte der subjective Idealismus Verstand und Sinnlichkeit, oder wie Schiller sich ausgedrückt hatte, Formtrieb und Stofftrieb auf dieselbe gemeinsame Wurzel zurück. In seinen Briefen über „Geist und Buchstab in der Philosophie“ dachte Fichte die Aesthetik als dritte vermittelnde Disciplin zwischen dem theoretischen und dem practischen Theile der Wissenschaftslehre einzuschieben. Wie jener die Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Objecte, dieser die des Objectes mit der Vorstellung, so sollte die Aesthetik die Bildung der Vorstellung in Uebereinstimmung mit dem Subjecte zum Gegenstande haben. Wie dort die Vorstellungswelt nach der Welt der Objecte, hier die Welt der Objecte nach der Vorstellungswelt, so sollte die Frucht des ästhetischen Triebes eine Vorstellungswelt sein, welche nach nichts, als nach der ursprünglichen Natur des ganzen Ichs sich richtete. In der theoretischen Philosophie fühlt das Ich die Objecte; in der practischen fühlen die Objecte das Ich; in der ästhetischen Welt fühlt das Ich nur sich allein. Ungehemmt und ungehindert spürt es sich in göttlicher Freiheit; die Kluft zwischen der Welt der Ideen und der wirklichen Welt ist für dasselbe nicht da, weil es weder nach Uebereinstimmung seiner Vorstellungen mit den Dingen, noch umgekehrt nach Harmonie der äusseren Welt mit seinen Vorstellungen strebt. Beides ist ihm in gleicher Weise gleichgiltig. Sein Genuss ist Selbstgenuss; seine Vorstellungsthätigkeit um ihrer selbst willen da, ohne Zweck, ohne Absicht, ohne Begriff und Bewusstsein, reines Ausleben seiner selbst, seiner unerschöpflichen Fülle in stets endlicher Begrenzung.

Es waren dies Aussprüche, welche, vom endlichen Subjecte

verstanden, den Anmassungen jenes Subjectivismus, den wir oben kennzeichneten, günstig gedeutet werden konnten. Wie wenig ihr Urheber sie selbst so verstand, erhellt daraus, dass Fichte weiter den ästhetischen Trieb, übereinstimmend mit Schiller, als das Ideelle, die Vernunft, aber in Form der Natur, das *Genie* als den „begünstigten Liebling der Natur“ bezeichnete, in dem der höhere, der *universelle* Mensch ebenso zur Erscheinung komme, wie im *Instinct* der niedere, individuelle. Dass er hier unter der Vernunft die *allgemeine substantiell gedachte Vernunft*, dass er unter dem „universellen“ Menschen im scholastischen Sinne das universale in re verstand, geht aus der Erweiterung hervor, welche wenige Jahre nachher, als er im §. 31 seiner Sittenlehre bei den ästhetischen Pflichten des schönen Künstlers zu diesem Thema zurückkehrte, bereits sein ganzer philosophischer Gedankenkreis angenommen hatte. In jedem Ich, führte er daselbst aus, wohne ein Uebersinnliches und ein Empirisches, das Ich der Gattung und das des sinnlichen Individuums, „Verstand“ und „Herz“. Weder an dieses noch an jenen wendet sich nun die schöne Kunst, sondern „an das ganze Gemüth in Vereinigung seiner Vermögen, an ein drittes aus beiden Zusammengesetztes“. Es lässt sich daher, was sie thut, nicht besser ausdrücken, als wenn man sagt, „sie mache den transcendentalen Gesichtspunct zu dem gemeinen,“ d. i. den der „Vernunft“ zum unmittelbaren. Auf dem transcendentalen Gesichtspuncte sei die Welt *gemacht*, auf dem gemeinen sei sie *gegeben*; auf dem ästhetischen sei sie *gegeben*, aber nur nach der Ansicht, wie sie *gemacht* sei. Dem ästhetischen Menschen sind Sinnlichkeit ohne Vernunft und Vernunft ohne Sinnlichkeit in gleichem Grade gleichgiltig; weder jene noch diese bringt die Schönheit hervor, sondern die *Einheit beider*. Wenn der reine Geist Gott, das reine Sinnengeschöpf Thier ist, stellt der Künstler allein den ganzen Menschen dar; *seine* Erscheinung ist das Schöne.

Der Uebergang ist vollzogen. An die Stelle der *Harmonie* der Seelenkräfte ist die *Einheit* derselben, der *wahre* Mensch getreten. Von dem Lustgefühle, das sich nach Kant's Lehre an die Wahrnehmung der ersteren knüpft, ist keine Rede mehr; die Uebertragung des Wohlgefallens vom Subjecte auf das Object ausgefallen, was übrig bleibt, ist einzig der *Ursprung*

des Schönen aus der Einheit der Seelenkräfte und dem intelligibeln Gesammtkerne des ganzen Menschen. Wer es begreiflich gefunden, dass der harmonischen Uebereinstimmung des Verstandes und der Einbildungskraft um des Lustgefühles willen, das ihr Innewerden erzeugt, ein Vorzug vor anderen Gemüthslagen zukomme, wird es weniger begreiflich finden, wie die rein theoretische Einheit der Vernunft und Sinnlichkeit im ästhetischen Triebe, an welche sich kein Lustgefühl heftet, zu demselben Vorzuge gelange. Harmonie ist ästhetisch; blosse Einheit ist unästhetisch. Wenn nur der Ursprung den Anspruch auf Schönheit gibt, wird auch der Ursprung aus einem Solchen, das selbst nicht ästhetisch ist, das Entsprungene ästhetisch machen können?

Aber wer sagt uns, dass die Einheit unästhetisch sei? Was ist überhaupt ästhetisch? Nach dem Wortlaute sowol, als nach der übereinstimmenden Meinung aller vorkantschen Aesthetiker, sowie Kant's selbst, gehört dazu nothwendig ein Wohlgefallen oder Missfallen, ein Vorziehen oder Verwerfen, ein Lob oder Tadel, einerlei, wie dieselben übrigens beschaffen sein mögen. Man kann es als ausgemacht setzen, dass die Dinge nach dem beifälligen oder missfälligen Eindrucke, den sie hervorbringen, betrachten, sie ästhetisch auffassen, dagegen ohne Rücksicht auf Annehmlichkeit und Unannehmlichkeit, Nützlichkeit oder Schädlichkeit, Schönheit oder Hässlichkeit dieselben ihrem Wesen nach, was oder wie sie sind, betrachten, dieselben theoretisch auffassen heisse. Man hat nur nöthig, die Art wie der Dichter und wie der Naturforscher die Natur ansieht, sich zu vergegenwärtigen, um diesen Unterschied wahrzunehmen. Wo dieser beifällige oder missfällige Zusatz ausbleibt, da mag die Auffassung alles Denkbare sein, nur ästhetisch ist sie nicht.

Ist nun die Einheit, jene Fichte'sche Einheit der Seelenkräfte ästhetisch? Es bedarf keines übergrossen Scharfblickes, um einzusehen, dass sie es nicht sei. Auf was es Fichten ankommt, ist nicht, dass, wie bei Schiller und Kant, Verstand und Einbildungskraft, oder wie er es nennt, Erkenntniss- und practischer Trieb mit einander, verschieden wie sie jeder vom andern sind, in ihrer Thätigkeit nichtsdestoweniger harmoniren und als solche ein Wohlgefallen hervorrufen, sondern dass beide im ästhetischen Triebe Eins, d. i. dem Wesen nach einerlei seien. Was ihm am Herzen liegt, ist nicht ein

kraft; der Fall, welcher in der kritischen Philosophie nur bei der ästhetischen Production zugelassen war, tritt hier bei der gesammten Erfahrungswelt ein. Die Folge ist, dass sich beide letzteren, die Welt der Erfahrung, an die sich keines von beiden, und die Welt der ästhetischen Production, an die sich entweder Beifall oder Tadel knüpft, nur wie eine gebundene unter der Leitung des Verstandes und freie ohne dieselbe, aber in Einklang mit derselben vorsichgehende schaffende Thätigkeit verhalten können. Der Genuss der Harmonie der formgebenden (Begriffe bildenden) und stoffgebenden (sinnlichen) Seelenkraft ist es, wodurch die ästhetische von der gemeinen Imagination sich unterscheidet, welche entweder überwiegend nach der formgebenden als Denken, oder nach der stoffgebenden Seite hin ausgebildet als Anschauen, inhaltsleere Formen und formlosen Inhalt schafft.

Der Grundsatz, dass das Charakteristische der ästhetischen Production in der Harmonie zwischen der formgebenden und der stoffbildenden Kraft, dem Denken und Anschauen gelegen sei, ist allen idealistischen Nachfolgern Kant's gemein, wie verschieden sie auch denselben je nach den wechselnden Standpuncten der Systeme gedeutet haben mögen. Nur ist von ihnen, wie wir gleich sehen werden, an die Stelle der Harmonie alsbald Einheit der producirenden Kräfte gesetzt und eine Spaltung insofern hervorgerufen worden, je nachdem beim ästhetischen Produciren mehr das Subject als das Object des Schaffens, die Einheit formgebender und stoffbildender Kraft innerhalb des Subjectes, oder die Einheit (Idee und Erscheinung) von Inhalt und Form im producirten Objecte in's Auge gefasst wurden. Jenes geschah im subjectiven, noch im echt Kant'schen Geiste das schöne Subject als das einzige schöne Object gelten lassenden, dieses dagegen im objectiven, an die Stelle des endlichen das unendliche Subject-Object, oder die an und für sich seiende Idee setzenden und die Einheit des Wesens in einer unendlichen Mannigfaltigkeit äusserlicher Erscheinungen sich offenbaren lassenden Idealismus.

Letztere Wendung konnte erst eintreten, sobald die Consequenzen des Subjectivismus, den Kant veranlasst hatte, an's Tageslicht kamen. Wenn das aufnehmende Erkennen, bei dem das Subject dem Objecte der Form und dem Stoffe nach passiv gegenübersteht, sich in ein actives Schaffen, sei es

der Form allein, oder der Form und des Stoffes seiner Objecte verwandelt, ist es nur folgerichtig, wenn statt des ästhetischen Betrachtens das ästhetische Produciren ein-, an die Stelle des ruhigen Beschauers der thätige Künstler tritt, der Genuss, der mit der Contemplation, der ästhetischen Befriedigung, die mit der Production verknüpft ist, den Platz räumen muss. Die Aesthetik, welche die Dinge, die schön heissen, bisher von aussen mit prüfendem Blicke beschaut hatte, liess sich's gefallen, dieselben einmal von innen mit dem Auge und aus dem Gesichtspuncte des schaffenden Künstlers anzuschauen. Wie die theoretische Philosophie im Allgemeinen von der Kritik der Erfahrung zu deren Production, so ging die Aesthetik entschieden von der Aufstellung eines Massstabes der Beurtheilung zur Entstehungsgeschichte der Schönheit über; wie die Erfahrungswelt ihre Fülle, so fand die des Schönen ihren Prüfstein fortan in der Tiefe des schöpferischen Subjectes. Galt die Gesetzmässigkeit der Einbildungskraft nach den Gesetzen der reinen Vernunft als Ursprung aller Erscheinungswelt, so galt die Gesetzmässigkeit derselben ohne Gesetz, die freie Eintracht der Seelenkräfte dem subjectiven Idealismus als Urquell der Schönheit. Hingegeben an den Strom seiner entfesselten harmonischen Natur trägt das erschaffende Subject die eigene Schönheit auf seine Geschöpfe, die Vorstellungen, über, duldet es weder Regel und Zwang, und spottet, „des Gottes in der eigenen Brust bewusst," jeder seinen freien Flug in schematische Regeln einhaschenden Aesthetik.

Der Kriticismus hatte dem Subject einen Antheil an der Erfahrungs- wie an der sittlichen und politischen Welt gesichert, der subjective Idealismus machte dasselbe zum Alleinherrscher. Das in politischen und sittlichen Dingen an kein anderes Gesetz gebundene Subject, als zu welchem es selbst seine Zustimmung gegeben, weist in ästhetischen Dingen jedes Gesetz von sich ab und verwandelte die „Gesetzmässigkeit ohne Gesetz" in Gesetzlosigkeit. Das Subject schlechthin maasste sich die Rechte an, die nur dem „Genius" gebühren. Zur Unzeit katte Kant an das Rousseau'sche Wort gemahnt, dass das innerste Wesen des Menschen gut sei, und, nachdem er vorsichtigerweise in der theoretischen Philosophie das Ding an sich jenseits aller Grenzen der Erfahrbarkeit gerückt, in der praktischen durch die „Thatsache" der Freiheit das Intelligible hart an die Scheide

kraft; der Fall, welcher in der kritischen Philosophie nur bei der ästhetischen Production zugelassen war, tritt hier bei der gesammten Erfahrungswelt ein. Die Folge ist, dass sich beide letzteren, die Welt der Erfahrung, an die sich keines von beiden, und die Welt der ästhetischen Production, an die sich entweder Beifall oder Tadel knüpft, nur wie eine gebundene unter der Leitung des Verstandes und freie ohne dieselbe, aber in Einklang mit derselben vorsichgehende schaffende Thätigkeit verhalten können. Der Genuss der Harmonie der formgebenden (Begriffe bildenden) und stoffgebenden (sinnlichen) Seelenkraft ist es, wodurch die ästhetische von der gemeinen Imagination sich unterscheidet, welche entweder überwiegend nach der formgebenden als Denken, oder nach der stoffgebenden Seite hin ausgebildet als Anschauen, inhaltsleere Formen und formlosen Inhalt schafft.

Der Grundsatz, dass das Charakteristische der ästhetischen Production in der Harmonie zwischen der formgebenden und der stoffbildenden Kraft, dem Denken und Anschauen gelegen sei, ist allen idealistischen Nachfolgern Kant's gemein, wie verschieden sie auch denselben je nach den wechselnden Standpuncten der Systeme gedeutet haben mögen. Nur ist von ihnen, wie wir gleich sehen werden, an die Stelle der Harmonie alsbald Einheit der producirenden Kräfte gesetzt und eine Spaltung insofern hervorgerufen worden, je nachdem beim ästhetischen Produciren mehr das Subject als das Object des Schaffens, die Einheit formgebender und stoffbildender Kraft innerhalb des Subjectes, oder die Einheit (Idee und Erscheinung) von Inhalt und Form im producirten Objecte in's Auge gefasst wurden. Jenes geschah im subjectiven, noch im echt Kant'schen Geiste das schöne Subject als das einzige schöne Object gelten lassenden, dieses dagegen im objectiven, an die Stelle des endlichen das unendliche Subject-Object, oder die an und für sich seiende Idee setzenden und die Einheit des Wesens in einer unendlichen Mannigfaltigkeit äusserlicher Erscheinungen sich offenbaren lassenden Idealismus.

Letztere Wendung konnte erst eintreten, sobald die Consequenzen des Subjectivismus, den Kant veranlasst hatte, an's Tageslicht kamen. Wenn das aufnehmende Erkennen, bei dem das Subject dem Objecte der Form und dem Stoffe nach passiv gegenübersteht, sich in ein actives Schaffen, sei es

der Form allein, oder der Form und des Stoffes seiner Objecte verwandelt, ist es nur folgerichtig, wenn statt des ästhetischen Betrachtens das ästhetische Produciren ein-, an die Stelle des ruhigen Beschauers der thätige Künstler tritt, der Genuss, der mit der Contemplation, der ästhetischen Befriedigung, die mit der Production verknüpft ist, den Platz räumen muss. Die Aesthetik, welche die Dinge, die schön heissen, bisher von aussen mit prüfendem Blicke beschaut hatte, liess sich's gefallen, dieselben einmal von innen mit dem Auge und aus dem Gesichtspuncte des schaffenden Künstlers anzuschauen. Wie die theoretische Philosophie im Allgemeinen von der Kritik der Erfahrung zu deren Production, so ging die Aesthetik entschieden von der Aufstellung eines Massstabes der Beurtheilung zur Entstehungsgeschichte der Schönheit über; wie die Erfahrungswelt ihre Fülle, so fand die des Schönen ihren Prüfstein fortan in der Tiefe des schöpferischen Subjectes. Galt die Gesetzmässigkeit der Einbildungskraft nach den Gesetzen der reinen Vernunft als Ursprung aller Erscheinungswelt, so galt die Gesetzmässigkeit derselben ohne Gesetz, die freie Eintracht der Seelenkräfte dem subjectiven Idealismus als Urquell der Schönheit. Hingegeben an den Strom seiner entfesselten harmonischen Natur trägt das erschaffende Subject die eigene Schönheit auf seine Geschöpfe, die Vorstellungen, über, duldet es weder Regel und Zwang, und spottet, „des Gottes in der eigenen Brust bewusst,“ jeder seinen freien Flug in schematische Regeln einhaschenden Aesthetik.

Der Kriticismus hatte dem Subject einen Antheil an der Erfahrungs- wie an der sittlichen und politischen Welt gesichert, der subjective Idealismus machte dasselbe zum Alleinherrscher. Das in politischen und sittlichen Dingen an kein anderes Gesetz gebundene Subject, als zu welchem es selbst seine Zustimmung gegeben, weist in ästhetischen Dingen jedes Gesetz von sich ab und verwandelte die „Gesetzmässigkeit ohne Gesetz“ in Gesetzlosigkeit. Das Subject schlechthin maasste sich die Rechte an, die nur dem „Genius“ gebühren. Zur Unzeit katte Kant an das Rousseau'sche Wort gemahnt, dass das innerste Wesen des Menschen gut sei, und, nachdem er vorsichtigerweise in der theoretischen Philosophie das Ding an sich jenseits aller Grenzen der Erfahrbarkeit gerückt, in der praktischen durch die „Thatsache“ der Freiheit das Intelligible hart an die Scheide

endlichen im Endlichen. Es fällt unschwer auf, dass es sich hier ebensowenig wie bei Fichte um ein Gefallen oder Missfallen, sondern um die Herkunft desjenigen handelt, was Schelling, aus keinem viel besseren Grunde als Fichte seine Einheit des Erkenntniss- und practischen Triebes, das Aesthetische zu nennen beliebt. In der Verlegenheit für den Punct des Gleichgewichts beider entgegengesetzter Pole, des Ideellen und Reellen, des Geistes und der Natur, des Bewussten und Bewusstlosen, Freien und Nothwendigen, Unendlichen und Endlichen einen passenden Namen zu finden, führt die Rückerinnerung an die Gleichgewichtslage des Gemüths zwischen Formtrieb und Stofftrieb, Verstand und Einbildungskraft der kritischen Schule von selbst die Bezeichnung des Aesthetischen herbei. Nur dass, der veränderten Stellung beider Factoren gemäss, welche sich aus endlichen in unendliche verwandelt haben, die Stufenreihe, in welcher der ideelle im reellen in voller Gegenwart erscheint, selbst eine unendliche wird und so aus dem einzigen schönen Object, welches das Subject selbst ist, eine der Fülle der Ideen, in welche der ideelle Factor zerfällt, entsprechende Fülle schöner Objecte entsteht, in welchen das Ideelle im Reellen voll gegenwärtig ist, wenn jedes seine Idee und das Absolute durch diese zur vollen makellosen Erscheinung bringt. An der Stelle der Einheit des Erkenntniss- und praktischen Triebs findet in Folge dessen die Einheit zwischen Idee und Erscheinung sich ein, deren an sich ebenso wenig ästhetischer, als vielmehr metaphysischer Charakter, ähnlich wie dort, durch den erborgten Schimmer eines allerdings von ursprünglichem Beifall begleiteten Verhältnisses, desjenigen der Harmonie zwischen Inhalt und Form, Innerem und Aeusserem, Seele und Leib überkleidet und verhüllt wird. Mit dem Namen der Einheit, welche wie dort metaphysisch verstanden und ästhetisch ausgebeutet wird, treibt der absolute Idealismus sein Spiel wie der subjective. Dass er dieselbe im Sinne einer a priori von innen herausbauenden Construction der äusseren Erscheinung für eine lebendige erklärt, fügt zwar allem auf diese Weise als geworden Gedachtem den ästhetischen Reiz hinzu, welchen Beseeltes und Lebendiges, wie es sonst immer beschaffen sein möge, vor Todtem und Seelenlosem vorauszuhaben scheint, vermag aber weder ein Kriterium an die Hand zu geben, lebendiges Unschönes von lebendiger Schönheit zu

unterscheiden, noch überhaupt anders als durch Unterchiebung der ästhetischen Einheit an die Stelle von metaphysischer den Beifall zu erklären, welchen die wahrgenommene Uebereinstimmung zwischen Innerem und Aeusserem, Inhalt und Form thatsächlich hervorruft. Harmonie zwischen Seele und Leib gefällt wirklich, aber nicht darum, weil nach der physiologischen Ansicht jener Naturphilosophie die Seele den Leib sich baut, sondern weil eben jede Harmonie gefällt. Die Art wie das Schöne wird, ist für die Art wie dasselbe gefällt, von gar keinem Belange. Lehre von dem, was gefällt oder missfällt und Naturgeschichte des Schönen sind zwei von einander weit abstehende Dinge. Diese ist eine theoretische (metaphysische), jene allein ist ästhetische Wissenschaft.

Nach diesem wird man leicht schliessen können, wie sich das Urtheil über die Aesthetik der Hegel'schen Schule stellt. Der „Spätergekommene", der nach Schelling's in diesem Bezug treffenden Ausspruche nichts anderes gethan, als dass er an die Stelle des Lebendigen, Wirklichen den logischen Begriff setzte und diesem durch die seltsamste Fiction oder Hypostasirung die nur Lebendigem zukommende nothwendige Selbstbewegung zuschrieb, ist in der Aesthetik der mit Schelling ihm gemeinsam gewesenen Basis am nächsten geblieben. Schelling's „Einheit der Idee und der Erscheinung" und Hegel's „Gegenwart der Idee in begrenzter Erscheinung" sind Zwillingsgeschwister; das metaphysische Einssein tritt mit dem Anspruche eines ästhetisch Werthhabenden auf, dem es nur insofern genügen kann, als jene Einheit selbst ästhetisch als Harmonie zwischen Erscheinung und Idee, zwischen dem reellen und ideellen Factor, Form und Inhalt verstanden wird.

Es wäre wunderbar gewesen, wenn die gänzliche Werthlosigkeit des blossen Seienden bei allem Bestreben, die gesammte Philosophie in Metaphysik und Werdenslehre zu verkehren, nicht wenigstens dunkel sich fühlbar gemacht hätte. Daher schon bei Fichte das Streben, das Intelligible des Ichs, den Willen, zugleich als das allein wahrhaft Seiende und allein wahrhaft Werthvolle, als Sein und Seinsollendes zugleich zu bestimmen, Vernunft und Sinnlichkeit nicht blos als Seiendes und Erscheinendes, sondern zugleich als Seinsollendes und Nichtseinsollendes einander entgegenzusetzen. Aller behaupteten Identität des Ideellen und Reellen zum Trotze

blieb doch bei Schelling wie bei Hegel der ideelle Factor der höhere, durch seine Gegenwart Werth verleihende, der reelle der niedere, so dass die rein metaphysische und als solche werthlose Einheit des Inneren und Aeusseren, der Idee und der Erscheinung, des Inhalts und der Form, durch das Innewohnen des Höheren selbst ethischen Charakter und Werth empfing.

Daraus entsprang eine Amphibolie, deren zweideutige Folgen bei den Anhängern der Schule, insbesondere bei Vischer zum Vorschein gekommen sind. Dadurch, dass das Schöne als „Einheit“ der Idee und der Erscheinung bestimmt, jene zwar metaphysisch als Innewohnen des Höheren im Niederen, aber auch ästhetisch, als gegenseitiges Entsprechen, als Harmonie zwischen beiden verstanden wird, scheint das auf diesem Weg zustandegekommene Schöne aus einem doppelten Grunde beifallswerth, einmal aus einem ethischen, weil es die Erscheinung eines Höheren, das anderemal aus einem wirklich ästhetischen, weil es die adäquate Erscheinung desselben ist. Wird nur der erste berücksichtigt, so trägt es der substantielle Gehalt über die äussere Form davon, wird es nur der letztere, so die Form über den Gehalt. Dann erscheint im ersten Falle das Schöne nur leihweise, als Erscheinung eines ethisch Werthvollen, selbst werthvoll, während im letzteren ihm selbstständig, ohne Rücksicht auf das, was darin erscheint, ein solcher zukommt. Liegt in dem ersten ein Rückfall auf den moralischen oder theologischen Standpunct, welcher das Schöne nur als Erscheinung des Guten oder der Gottheit zu begreifen vermag, so ist das letztere der Ausdruck dessen, was als die Errungenschaft der Meister in Dicht-, Ton- und bildender Kunst angesehen werden kann, des selbstständigen Formenwerthes. Beide können verbunden, d. h. es kann ethisch-werthvoller Inhalt in ästhetisch-werthvoller Form zur Erscheinung gebracht, aber sie dürfen nicht vermengt oder der eine für den andern gesetzt werden. Gehaltsästhetik und Formästhetik schliessen einander aus; was nur gefällt, weil es gut oder wahr ist, muss darum noch nicht schön, und umgekehrt muss der Gehalt, den die schöne Form umfängt, weder nothwendig gut, noch in anderem als im poetischen Sinne wahr sein.

Der Gegensatz zwischen den beiden ist in neuester Zeit

mit einer gewissen Lebhaftigkeit aufgetreten und hauptsächlich zwischen mir auf der einen und den Herren Vischer, Carrière, und (seither) Lotze auf der anderen Seite erörtert worden. Vischer selbst hat sich veranlasst gefühlt, die Form gegen den substantiellen Gehalt mindestens mit Worten in Schutz zu nehmen, unbekümmert, ob er darüber mit dem eigenen Verfahren in seiner Metaphysik des Schönen in schwer zu übersehenden Zwiespalt gerathe (der im 5. Heft der kritischen Gänge in seiner Kritik seiner eigenen Aesthetik seitdem zum Durchbruch gekommen ist). Nicht nur liegt ihm darin, dass die Zufälligkeit, wie er sich ausdrückt, in Hegel's ganzem Systeme, insbesondere in der Aesthetik, nicht zu ihrem vollen Rechte gekommen, der Grund, warum dessen Aesthetik „zu unmittelbar“ auf „substantiellen“ d. i. auf Gehalt überhaupt, denn die Alleinslehre kennt keinen andern, hindränge, sondern an einem anderen Orte (Aesth. I. §. 55) spricht er mit eben den Worten, mit denen es nur der entschiedenste ästhetische Formalist thun könnte, geradezu aus: das Schöne sei reine Form. An einem dritten Orte endlich (in seiner Abhandlung über Inhalt und Form in der Aesthetik) hat er über die Aesthetik des substantiellen Gehaltes in entschiedenem Tadel sich ergossen. Nur ihn gänzlich bei Seite zu schieben, wagt er nicht; denn daraus gehe, wie er sagt, jene „formalistische Kunstbeurtheilung“ hervor, welche „die Wahrheit, dass im Schönen alles auf die Form ankomme, dahin verkehre, dass sie meine, es sei damit eine Abstraction vom Stoffe gerechtfertigt, während umgekehrt, je mehr man auf die Form dringe, desto mehr die Bedeutung des Gehaltes in ihr Gewicht eintrete und grosse Form nur bei grossem Gehalte möglich, Formvollendung dagegen bei geringem Gehalte in der Nähe bedeutungslos sei.“ Der doppelte ethische und ästhetische, Gehalts- und Formwerth tritt hier deutlich hervor; an diesem hält der Aesthetiker, an jenem der Jünger der Hegel'schen Schule fest, von denen der erste in dem Satze, dass beim Schönen alles auf die Form ankomme, eine „Wahrheit“, der andere in der Sonderung des Gehaltes vom Formenwerthe eine „Verkehrung“ derselben gewahrt und die Ansicht des ästhetischen Formalisten dahin entstellt, als rede derselbe von einer Form, die an nichts, oder einem Gehalte, der in keiner Form erscheine, was beides handgreiflich unmöglich, vom ästhetischen Formalismus aber auch

niemals behauptet worden ist. Was letzterer aufstellt, ist einfach dass ein schöner Gegenstand als solcher nur durch die Form gefalle; was er aber nicht leugnet, ist, dass er ausserdem auch noch, insofern er zugleich wahr und gut ist, durch seinen Gehalt gefallen könne. Diese Sonderung des Gefallens bedingt keine Absonderung des Seins wie es denn mit Aristoteles für ausgemacht gilt, dass keine Form ohne Stoff und kein Stoff ohne Form existire, was aber nicht ausschliesst, dass die Form für sich und der Stoff für sich betrachtet ein Gefallen oder Missfallen, jedes für sich hervorbringe.

So kommt Vischer, welcher dem Unterschiede zwischen stofflicher Gehalts- und ästhetischer reiner Formwirkung ganz nahe auf der Spur ist, ja ausdrücklich nur die letztere als ästhetische anerkennt, von dem logisch-ethisch-metaphysischen Substanzgehalt des Schönen so wenig wie Hegel's Schule überhaupt, los, und so pan-, a- und antitheologisch er sich geberden mag, seine Aesthetik ist doch nur das umhüllende Prachtgewand seiner Theologie. Aber auch den ihm vom metaphysischen Standpuncte aus feindselig gegenüberstehenden Gegnern, welche wie Carrière, Eckhardt und andere in jüngster Zeit mit dem Gedanken einer theistischen Aesthetik sich getragen und die bekannten Bestrebungen, dem Pantheismus und Atheismus in der Metaphysik einen speculativen Theismus entgegenzustellen, auch auf dem Felde des Schönen einheimisch zu machen gesucht haben, ergeht es nicht besser. Gern geben wir zu, dass die allgemeinen Vorzüge, welche der einen dieser entgegengesetzten Weltanschauungen vor den anderen beiden eigen sein mögen, auch dem Processe, durch welchen das Schöne als Offenbarung der persönlichen Gottheit zu Stande kommen soll, eine höhere Weihe zu ertheilen scheinen. Kein Grund lässt sich ausfindig machen, warum der Schöpfer, wo nicht höhere Rücksichten hindernd in den Weg traten, das absolut Wohlgefällige nicht sollte geschaffen haben; aber es hiesse dem ästhetischen nicht minder, wie im gleichen Falle dem moralischen Gewissen Gewalt anthun, wenn man von demselben verlangte, das Schöne oder das Gute nicht deshalb, weil es so ist wie es ist, sondern weil es von Gott ist, beifallswürdig zu finden.

Keine Metaphysik, sie sei theistisch, pan- oder atheistisch, kann über das, was ästhetisch oder ethisch gefallen soll, entscheiden. Das lediglich Seiende kann niemals normativ

sein, oder es müsste das Normative anderswoher stillschweigend vorausgesetzt und in das Seiende hineinverlegt, aus demselben erschlichen sein. Allgemein lässt sich aussprechen, weder der Umstand, ob das, was wir schön oder unschön nennen, sei oder nicht sei, noch der andere, woher und wodurch es sei, falle für die ästhetische Beurtheilung in's Gewicht. Dem Lobe und dem Tadel unterliegt das noch nicht Seiende, ja vielleicht niemals sein Könnende ebensogut wie das einstens Gewesene, das jetzt oder künftig in's Dasein zu Rufende. Kant's klassisches Wort, dass das Schöne ohne Interesse gefalle, schliesst damit auch die natürliche Theilnahme aus, welche wir an der Existenz oder Nichtexistenz so wie an dem näheren oder entfernteren Ursprung und Urheber des Schönen empfinden. Es ist bekannt, welche Rolle die unbedingten laudatores temporis acti oder die rücksichtslosen Tadler alles eben Vorhandenen, welchen meist nachtheiligen Einfluss Vorliebe für das Vaterland und den Werkmeister gewisser Kunstschöpfungen bei der parteilosen kritischen Würdigung spielen und nehmen. Die erste Regel aller Kritik lautet, dass solche der Sache selbst fremdartige Nebenrücksichten aus der Materie des ästhetischen Urtheiles ausgeschlossen werden, lediglich die Betrachtung des zu Beurtheilenden selbst, die Vorstellung seines Inhaltes, auf das Gemüth des zum Lobe oder Tadel berufenen Beschauers wirken sollen. Alles, wodurch der ästhetische Beifall oder sein Gegentheil allein bestimmt werden darf, ist in dem blossen Bilde des zu Beurtheilenden als Vorgestellten enthalten; die Realität oder Nichtrealität des Objectes thut zu dem Eindrucke nichts hinzu. Ob das Vorgestellte sei, woher und wodurch es sei, gehört jener rein theoretischen, gegen den lobenden oder tadelnden Zusatz, welchen der Inhalt des Vorgestellten im Gemüthe des Betrachters herbeiführt, indifferenten Auffassung der Dinge an, ob es gefalle oder nicht gefalle, es sei nun oder es sei nicht, gleichviel durch wen oder woher, dagegen der wahrhaft ästhetischen. Jene interessirt der Process, durch welchen das Schöne wird, sei es nun der psychologische im Innern des einzelnen, sei es der metaphysisch-geschichtliche in der Offenbarung des (persönlichen oder unpersönlichen) Weltsubjectes; diese hält sich lediglich an diejenige Qualität, wodurch das Resultat dieses Processes, als Vorstellungsinhalt

des Beschauers, Wohlgefallen oder Missfallen nothwendig herbeiführt.

Das Verhältniss beider Richtungen, in welche die heutige Aesthetik als Wissenschaft sich spaltet, wird am kürzesten durch den Gegensatz des historischen Begreifens und ästhetischen Beurtheilens ausgedrückt. Einseitige Ausbildung des ersteren hat die Aesthetik in Kunst- und Literaturhistorie verwandelt; die Grundlegung der letzteren soll die Aesthetik ihrem ursprünglichen Berufe, einen Maasstab zur ästhetischen Werthschätzung darzubieten, wieder zurückgeben. Ueber die Folgen des ersteren haben wir an einem anderen Orte*) uns weitläufiger ausgesprochen. Dass der Historismus, welcher das Schöne als weltgeschichtliche Entfaltung des Absoluten auffasst, jede Kritik unmöglich macht, weil jedes ästhetische Product als dessen Verkörperungsstufe berechtigt, umgekehrt aber auch keines wieder absolut berechtigt ist, da keines die Totalität des Weltgeistes erschöpft, ist noch die geringste seiner Sünden. Dass er aber auf ästhetischem nicht weniger als auf ethischem, rechtlichem und politischem Gebiete die spinozistische Macht zum Rechte, den Erfolg der Wirklichkeit zum Bürgen der Würdigkeit erhebt, macht ihn dem Fortschritte der Kunst nachtheilig und gefährlich.

Aus der Aesthetik des substantiellen Gehalts ist der Historismus hervorgegangen; an die Aesthetik des reinen Formwerthes schliessen sich die Versuche, objective Principien des Gefallens und Missfallens zu finden, an. Es war nicht zu erwarten, dass die Freunde der Identitätsphilosophie und der Lehre von der Einheit des Denkens und Seins sich geneigt fühlen würden, zu der echt Kant'schen Trennung dessen was ist und geschieht von demjenigen was sein und geschehen soll zurückkehrend, die Einheit des theoretischen und practischen Theiles der Philosophie aufzugeben, in deren Entdeckung und Feststellung sie die grösste That des epikritischen Idealismus erblickten. Hatte doch Kant selbst, sein eigenes Werk dadurch gewissermassen zerstörend, nicht unterlassen können, die angebliche Vernunftforderung auszusprechen, dass die philosophische Erkenntniss nur ein Princip habe, und damit die principielle Geschiedenheit des theoretischen

*) Aesthetik I. S. 666 u. ff.

und practischen Theiles des Philosophirens für eine „vorläufige“ erklärt. Wie hätten seine Nachfolger nicht begierig sein sollen, dieser „Vernunftforderung“ zu genügen?

Es ist Herbart's Verdienst, Kant gegen Kant selbst in Schutz genommen zu haben. Indem er unwiderleglich zeigte, dass jene angebliche Vernunftforderung nur in einem unwillkürlichen Wohlgefallen an Harmonie und Uebereinstimmung bestehe, in Folge dessen wir wünschen, zu einheitlichem Abschluss und Abrundung unserer Erkenntniss zu gelangen, war eben dadurch erwiesen, dass dieses ästhetische Lustgefühl eine von der theoretischen Vernunft ganz unabhängige Quelle besitze, in Folge dessen das, was gefällt oder missfällt, niemals durch dasjenige, was ist oder wird, bedingt werden kann. Indem er weiterhin nachwies, dass dasjenige, was gefällt oder missfällt, falls darauf eine Wissenschaft gegründet werden soll, nothwendig einerseits ein unbedingt Gefallendes oder Missfallendes, andererseits ein derartiges voraussetze, welches von dem daran sich knüpfenden Zusatz im Gemüth gesondert vorgestellt werden kann, letzteres aber bei einem Einfachen niemals, sondern nur bei einem Zusammengesetzten stattfinde, dessen Theile jeder für sich zwar weder Lob noch Tadel, in ihrem Zusammen aber nothwendig eines von beiden hervorrufen, hat er zugleich den Beweis geführt, dass alles Gefallende oder Missfallende nur Formen seien und dass die Gründe des erstern nur in der Beschaffenheit der letzteren gesucht werden können.

Die Bedeutung, welche dieser Beweis für die Reform der Aesthetik hat, erhellt nicht nur aus der Einstimmigkeit, mit welcher sich Künstler und Dichter von jeher zu obigem Satze bekannt haben, sondern noch mehr aus dem Umstande, dass, wie aus dem Vorhergehenden erhellt, auch der scheinbar entgegenstehenden Behauptung der Denker, wo sie sich auf das ästhetische Gebiet begeben, der Einfluss absolut beifälliger ästhetischer Formen nichtsdestoweniger bestimmend zu Grunde liegt. Nur darf man nicht einseitig, wie es die Meisten und Tonangebenden gethan haben, das Wort „Form“ im Sinne der Formen bildender Kunst, insbesondere der plastischen verstehen, sondern muss zu dem Gedanken sich zu erheben im Stande sein, dass dasselbe einen weit allgemeineren, in der Musik eben so gut wie in der Malerei, in der Poesie wie in

der Plastik, in der Architektur wie in der rhythmischen Kunst, ja selbst, was allerdings Herbart allein nachgewiesen hat, in der Ethik anwendbaren Begriff bezeichne. Derselbe ist aber kein anderer, als der eines Verhältnisses, das einerseits dem bekannten mathematischen darin ähnlich ist, dass es zwischen Gliedern, die auf die verschiedenste Weise benannt sind, stattfinden kann, falls diese nur ein gewisses sich gleichbleibendes Verhalten gegen einander beobachten, andererseits darin unähnlich, dass das Vorstellen desselben kein dem Gemüth des Betrachters indifferentes bleibt, sondern in einem unwillkürlichen Lust- oder Unlustgefühl seitens desselben seinen unausbleiblichen Effect hat. In diesem Sinne ist das harmonische Verhältniss zwischen Gehalt und Form überhaupt eine allgemeine ästhetische wie das zwischen der Terz und Quinte eine musikalische, das zwischen dem Lang- und Querhaus in Kirchen germanischen Styles in der Regel stattfindende von 5 : 3 eine architektonische, das zwischen Dunkel und Helle auf dem berühmten Gemälde der Nacht eingehaltene eine malerische, das in Beziehung zum übrigen Körper kleinere Haupt des vatikanischen Apoll eine plastische Form, während die Einstimmigkeit zwischen Einsicht und Willen, eigenem und fremdem Willen, weil sie am menschlichen Willen sich darstellen, deshalb ästhetische Willens-, ethische oder practische Formen heissen dürfen. Scheidet man die letzteren als ein besonderes Gebiet aus, so dass nur diejenigen ästhetischen, d. h. von Lob oder Tadel unwillkürlich und unausbleiblich begleiteten Formen übrig bleiben, welche an anderem als am menschlichen Willen sich darstellen, so können die letzteren ästhetisch im eigentlichen Sinne heissen.

Hält man diesen Sinn des Wortes Form fest, welcher der einzige ist, der sich auf alle verschiedenen Kunstgebiete anwenden lässt, wenn mit dem von allen Meistern und Kennern des Schönen und, wie wir sahen, auch von wissenschaftlichen Gegnern zugegebenen Satze, dass das Schöne nur durch die Form gefalle, Ernst gemacht werden soll: so erhellt, das sowol bei Kant wie bei Fichte und seinen Nachfolgern der Einfluss ästhetischer Formen thätig gewesen sei. Nichts anderes ist die Harmonie zwischen Verstand und Einbildungskraft, welche nach Kant ein Lustgefühl, nach Schiller als ästhetische Stimmung das Schöne hervorbringt. Den Beifall, den diese erweckt,

überträgt Fichte unberechtigterweise auf jene rein theoretische Einheit der Seelenkräfte, die er ästhetischen Trieb nennt. Bei Schelling sowol als Hegel ist es wieder nichts anderes, als die ästhetische Form des Einklanges zwischen Idealem und Realem, Innerem und Aeusserem Idee und Erscheinung, Inhalt und Form, welche, als „Einheit“ bezeichnet aber als Harmonie verstanden, den Preis der Schönheit davonträgt. Ueberall haben wir gesehen, wie der ästhetische Beifall, der aus dem rein theoretischen Gehalte sich nicht „herausklauben“ lässt, durch unwillkürliche Uebertragung ästhetischer Formen demselben entlockt wird, und dreist können wir aussprechen, dass die Harmonie wenigstens ein ästhetisches Grundverhältniss darstellt, dessen absolute Beifälligkeit, von der sonstigen Qualität der Verhältnissglieder ganz abgesehen, allseitig anerkannt dasteht.

Der Psychologie können wir es überlassen, diese Thatsache zu analysiren, der Aesthetik kommt es zu, sie zu registriren. Ihr, deren einzige Aufgabe in der Beantwortung der Frage bestehen kann: was gefällt? ist es genug, wenn sie auf dieselbe mit Sicherheit erwiedern kann: der Einklang! Erst in zweiter Reihe kommt die Frage, ob ausser dem Einklang noch anderes dieselbe unausbleibliche Wirkung hervorbringe, die wieder mit der weiteren zusammenfällt, ob es der objectiven Geschmacksprincipe nur eines oder mehrere gebe?

Ist damit etwas gewonnen? Von dem Satze, dass sich das Schöne nur fühlen, nicht beweisen lasse, ist die Leugnung aller Aesthetik als Wissenschaft ausgegangen; auf eine (oder mehrere) nicht erklärbare Thatsache eines unbedingten Wohlgefallens an einem (oder mehreren) darum ästhetisch genannten Verhältnisse hat uns die kritische Analyse der idealistischen Aesthetik von Kant bis Hegel zurückgeführt. Ist aber ein sogenannter unbedingter Beifall etwas anderes, als ein Lustgefühl, von dem man weiter keine Rechenschaft sich geben, auf dessen Ausspruch umsoweniger man eine Wissenschaft gründen kann?

Darauf ist zu erwiedern, dass, wenn der unbedingte Beifall, der z. B. dem Verhältnisse des Einklangs gilt, wirklich nichts als ein blosses Lustgefühl sein sollte, jener Einwand vollkommen berechtigt wäre. Der Grund, weshalb es der englische Sensualismus sowol, wie Hutcheson's Theorie des ästhetischen Sinnes

zu keiner wissenschaftlichen Aesthetik gebracht hat, ist eben kein anderer als weil auf ein blosses Gefühl sich nichts gründen lässt. Das Charakteristische des blossen Lustgefühls liegt wesentlich darin, dass dasselbe mit dem Gefühlten ununterscheidbar zusammenrinnt, es zu einer gesonderten Vorstellung dessen, was gefühlt wird, nicht kommt. Soll das Was des Gefühlten hervortreten, so muss es auch gesondert d. h. ohne begleitendes Gefühl für sich vorgestellt werden können. Dann aber muss zu demselben in seinem gesonderten, vom Gefühl nicht begleiteten, Vorgestelltwerden nothwendig etwas hinzukommen, wenn es, das bisher von keinem Gefühle begleitet war, jetzt ein solches herverrufen soll. Und zwar muss dieses Hinzukommende selbst gleichfalls gesondert vorstellbar und für sich von keinem Gefühle begleitet sein, da ja erst durch das Hinzutreten desselben zu dem ersten das Gefühl sich erzeugt. Daraus folgt, dass das Gefühl weder an das erste, noch an das zweite für sich, sondern an das Zusammen beider sich heftet, so dass jedes für sich für dasselbe ganz gleichgiltig ist, während es mit dem Zusammentreten beider nothwendig hervorspringt. Mithin gilt das Lustgefühl, von welchem hier die Rede ist, nur einem Zusammen Mehrerer, einem Verhältniss, also einer Form; während die Qualität des Einzelnen, die Materie des Verhältnisses, welche immer sein kann und, da sie auch gesondert vom Gefühl vorgestellt zu werden vermag, fähig ist gewusst zu werden.

Es ist Herbart's Werk, die Natur dieses vom blossen Lustgefühle wesentlich unterschiedenen wahren Schönheitsgefühles einleuchtend gemacht zu haben. Während das blosse Lustgefühl der Materie des Betrachteten, gilt das Schönheitsgefühl der Form desselben. Während das erstere in das Einzelne ununterscheidbar sich versenkt, fusst das letztere auf der durch gesondertes Auseinanderhalten ermöglichten Vergleichung des vorgestellten Mehreren. Während das erstere daher, im Genusse vertieft, keines Inhalts des Genossenen sich bewusst ist, entspringt das letztere gerade aus der Betrachtung des Inhaltes der mit einander Verglichenen allein. Es ist mehr als gerechtfertigt, das auf diese Weise entstandene Wohlgefallen als Prädikat eines ästhetischen Urtheiles von dem gemeinen sinnlichen Lustgefühle zu unterscheiden.

Das Schöne ruht auf ästhetischen Urtheilen, das Angenehme auf Lustgefühlen. In jenem lässt sich das Verglichene, dessen Verhältniss durch blosse Betrachtung das ästhetische Lust- und Unlustgefühl erzeugt, jedes für sich auch gesondert vorstellen, in diesem fliesst das Gefühl mit dem Gefühlten untrennbar in Eins zusammen. Daher lässt sich im ersten Falle dasjenige, was durch blosse Betrachtung ein Lust- oder Unlustgefühl hervorbringt, aufzählen und in Worte fassen, im zweiten nicht. Es ist folglich wol auf der Grundlage von ästhetischen Urtheilen, nimmermehr aber auf einer von blossen Gefühlen eine Aesthetik als Wissenschaft möglich.

Mithin ist es allerdings richtig, dass sich das Schöne nicht beweisen, aber es ist nicht richtig, dass sich dasselbe nur fühlen lasse. Das ästhetische Urtheil als solches ist evident, d. i. es bedarf eben keines Weiteren als der blossen Betrachtung des Inhaltes der mit einander verglichenen Verhältnissglieder, um das ästhetische Wohlgefallen oder Missfallen hervorspringen zu machen. Alles was man dazu thun kann ist, diesen Inhalt so viel als möglich vorstellig zu machen, sich vor Einmischung fremdartiger Vorstellungen, Gefühle und Strebungen, insbesondere alles desjenigen, was Kant mit classischer Kürze „Interesse“ genannt hat, zu bewahren; alles Uebrige muss man dem Inhalte der Vorstellungen selbst überlassen. Das ästhetische Urtheil lässt sich niemandem vorschreiben; insofern ist der bekannte Satz, dass sich über den Geschmack nicht streiten lasse, allerdings giltig. Aber es wird, wenn derselbe Inhalt gedacht und nur seiner eigenen Thätigkeit überlassen worden ist, das gleiche ästhetische Urtheil sich von selbst erzeugen, weil gleiche Ursachen immer und jedesmal gleiche Wirkungen haben müssen. Ich kann allerdings niemandem beweisen, dass Grundton und Quinte harmonisch, Sexte und Septime unharmonisch klingen müssen; habe ich es einmal dahin gebracht, dass ein gesundes Ohr diese Töne nur auffasst, so kann ich gewiss sein, dass der erstere Zusammenklang als wohlgefällig, der letztere als missfällig von ihm werde vernommen werden. Dies ergibt sich mit Leichtigkeit, weil der Inhalt der Vorstellungen, was er für einen ist, nothwendig auch für jeden anderen sein muss und ein Gefühl, das nur durch die Betrachtung des Vorstellungsinhaltes und nichts anderes erzeugt wird, nothwendig bei dem einen dasselbe wie bei jedem an-

deren sein muss. Die Aesthetik besitzt eine Verwandtschaft mit der Logik, indem sie wie diese es lediglich mit dem Inhalte der Vorstellungen zu thun hat; jedoch mit dem Unterschiede, dass das logische Urtheil ein beliebiges, das ästhetische nur ein gewisses Prädikat, nämlich ein Lust- oder Unlustgefühl nach sich ziehen und das Subject des letzteren nur ein Verhältniss mehrerer Vorstellungsinhalte zu einander ausmachen darf. Insofern aber kommen sie überein, dass im logischen Urtheile die wirkliche mögliche oder nothwendige Verknüpfung des Prädikates mit dem Subjecte lediglich durch den Inhalt des letzteren, im ästhetischen die nothwendige des Lust- oder Unlustgefühles mit demselben gleichfalls durch die Betrachtung ausschliesslich des Inhaltes des Subjectes bedingt wird.

Dass aber das Schöne nicht blos gefühlt, sondern gewusst werden könne, geht aus dem Umstande hervor, dass Glieder des wohlgefälligen oder missfälligen Verhältnisses rein abgesondert von dem Gefühle können vorgestellt und festgehalten werden. So wenig sich sagen lässt, was es sei, das den Geruch einer Blume, das Gefühl der lauen Luft uns angenehm mache, so sicher lässt sich feststellen, welche Ton- oder Farbenverhältnisse es seien, die auf unser Ohr oder Auge einen wohlthätigen oder störenden Eindruck hervorbringen. Das evidente ästhetische Urtheil ist die Erkenntnissquelle der Aesthetik als Wissenschaft.

Die Hoffnung, das Ganze derselben aus einem einzigen obersten Principe einzuleiten, wird dabei allerdings fahren gelassen werden müssen. Das ästhetische Urtheil: Einklang gefällt, ist nicht das einzige seiner Art. Evident und unbedingt, ist jedes ästhetische Urtheil zugleich Princip für sich, keines der Art, um aus einem anderen deducirt und begründet zu werden. So viel ästhetische Urtheile, so viel objective Geschmacksprincipien; wie die realistische Metaphysik auf einer unbestimmten Mehrheit des ursprünglich Seienden, so ruht die realistische Aesthetik auf einer eben solchen unbestimmten Vielheit des ursprünglich Gefallenden; die Aufzählung und Aufstellung der ästhetischen Geschmackselemente ist die Aufgabe derselben als Wissenschaft.

Was dieser Form der wissenschaftlichen Aesthetik die Analogie mit der empirischen Naturwissenschaft gibt, ist ihre Methode. Wie die Naturwissenschaft grosse verwickelte Erschei-

nungen auf ihre einfachsten Elemente, so sucht diese Gestalt der Aesthetik den complicirtesten Geschmackseindruck, welchen Natur- und Kunstwerke hervorbringen, zuerst auf seine ursprünglichen, nicht weiter zerlegbaren Faktoren zurückzuführen. Ist sie mittelst dieses analytischen Verfahrens zu den einfachen Geschmackselementen gelangt, so sucht sie rückwärts synthetisch aus der Combination derselben die Erscheinungen des Gefallens und Missfallens im Grossen begreiflich zu machen. Sie geht dabei von der Ansicht aus, von welcher wir alle exacte Naturforschung geleitet sehen, dass das verschwommene Dunkel, welches gewisse Erscheinungen bedeckt, nur die Folge des Zusammenflusses vieler in sich klarer Grunderscheinungen sei und dass es sich nur darum handle zu diesen letzteren durchzudringen, um die Trübung des Gesammteindruckes verschwinden zu machen. Wie das Fernrohr den Nebelfleck in distincte Sternhaufen, so muss die wissenschaftliche Sonde den ästhetischen Gesammteindruck, der als solcher jeder Erklärung zu spotten scheint, in die isolirten Geschmackswirkungen aufzulösen im Stande sein, aus welchen derselbe zusammengeflossen ist. In dem Maasse, als ihr dieses gelingt, wird es Jedermann erschwert, über die Dunkelheit ästhetischer Geschmacksurtheile Klage zu führen.

Es versteht sich, dass die Forderung der Auflösung nicht so weit gehen darf, auch noch von den einfachen Geschmackselementen Rechenschaft zu verlangen. Das Einfache weist jede weitere Erklärung von sich, und der Chemiker wie der Mathematiker würden es mit Recht lächerlich finden, wenn wir von jenem die Auflösung jener einfachen Stoffe in noch einfachere, von diesem die Reduction der Primzahlen auf weitere Faktoren begehren wollten. Was die Chemie für den sinnlichen, soll die Aesthetik für den geistigen Geschmack leisten, nicht mehr. Das evidente ästhetische Urtheil ist der Grenz- und der Grundstein aller wissenschaftlichen Aesthetik. Wer sie um desswillen anklagen wollte, dass sie auf Unbeweisbares sich berufe, müsste denselben Vorwurf auch gegen die Geometrie, wie gegen die Wissenschaft überhaupt erheben, da jedes Princip an sich evident sein muss. Fries hat die Sucht, alles beweisen zu wollen, geradezu das Kant'sche Vorurtheil genannt und Pascal mit klaren Worten ausgesprochen, dass alles Beweisen zuletzt auf etwas

Unbeweisbares führen müsse. Dieses Recht jeder Wissenschaft wird der Aesthetik selbst dann nicht verwehrt werden dürfen, wenn man Zweifel hegen sollte, dass das ästhetische Urtheil dies Evidente sei. Den Beweis für das letztere hat die Psychologie zu liefern, welche zeigt, dass das ästhetische Urtheil im Grunde ein identisches ist. Die Glieder jedes ästhetischen Verhältnisses sind Vorstellungen, deren Inhalte in einem solchen Gegensatze gegen einander befindlich sind, dass sie zusammengedacht einander in gegenseitige Spannung versetzen. Der Ausdruck dieser Spannung ist das Lust- oder Unlustgefühl, welches nichts anderes besagt, als was zwischen dem Inhalte der einander spannenden Vorstellungen schon thatsächlich besteht. Jenes nun bildet das Prädikat, dieses das Subject des ästhetischen Urtheiles; beide sind somit wesentlich einerlei, folglich das Urtheil ausser Zweifel.

Der angeführte Umstand, dass Vorstellungen, deren Verhältniss zu einander die Basis eines ästhetischen Urtheils abgeben soll, einander durch ihre im Gegensatz befindlichen Inhalte in Spannung versetzen müssen, macht einleuchtend, dass dieselben, um Glieder eines ästhetischen Verhältnisses zu werden, inhaltlich eine gewisse Beziehung zu einander haben, z. B. zur selben Art gehören müssen. Disparate Vorstellungen können nicht mit einander im Gegensatze stehen. Weder Töne mit Farben, noch umgekehrt bilden je ein Verhältniss. Vorauszusehen ist daher, dass die ästhetischen Verhältnisse, welche die Basis der wissenschaftlichen Aesthetik ausmachen, in verschiedene Gruppen zerfallen und dadurch eben so viele unter sich verschiedene Gebiete des ursprünglich Gefallenden begründen, diese sonach als Tonschönes, Farbenschönes, Architectonischschönes, Plastischschönes u. s. w. auseinandertreten werden. Die Darstellung der auf diese Weise erhaltenen mehrfachen Gattungen des Schönen durch die Kunst begründet eben so viele unter sich je nach der specifischen Art des darzustellenden Schönen unterschiedene Kunstgebiete.

Es liegt auf der Hand, dass eine Auffassung der Aesthetik im angegebenen Sinne zu einer vollständigen Reform derselben führen muss. Nicht nur wird auf diese Art das alte Vorurtheil besiegt, dass eine Aesthetik als Wissenschaft unmöglich sei, sondern dieselbe wird zugleich auf feste Principien zurückgeführt, welche der künstlerischen Willkür und dem

subjectiven Belieben keinen Raum darbieten. An die Stelle der souveränen ästhetischen Stimmung, der ebenso unbestimmten als vieldeutig geformten Menschennatur, des tiefklingenden aber hohlen Absoluten und des abstracten logischen Denkinhaltes, die nur dadurch einen ästhetischen Werth erlangen können, dass derselbe verstohlenerweise schon in dieselben, man weiss nicht woher, wenn nicht aus dem unbefangenen ästhetischen Urtheil, hineingetragen worden ist, treten concrete ästhetische Verhältnisse, deren Beobachtung von eben so unausbleiblichem Lob, als deren Verletzung von unabwendbarem Tadel begleitet wird. In der Auffindung derselben eröffnet sich für die Aesthetik ein unermessliches Feld, bei dessen Bearbeitung sie naturgemäss zu einer eben so exacten Wissenschaft zu werden streben muss, wie die Chemie, wenn sie die Gesammtheit der einfachen Grundstoffe, die Physiologie, wenn sie die einfache physikalische Grundlage aller Lebenserscheinungen zu ermitteln sich bemüht. An der Stelle eines leeren Schönheitsbegriffes wird sie, auf diese Art zu einer Fülle ursprünglicher Schönheiten gelangt, fähig sein, denjenigen, der sich an dieselbe wendet, statt unfruchtbarer Formeln in den Besitz eines reichen ästhetischen Materials zu setzen, indem sie andererseits ihm zugleich die Norm vorhält, deren ewige Geltung niemand ungestraft übersieht *).

---

*) Zugleich ist dies allein der wahre Sinn, in dem man vor kurzem von einer Aesthetik als reiner Formwissenschaft gesprochen (und dieselbe seitdem 1865 wirklich durchgeführt) hat. Jedes Verhältniss ist eine Form und wenn das letztere Wort in einem so weiten Sinne gefasst werden soll, dass es nicht nur die im engern Sinne sogenannten bildenden, sondern ebenso die musikalischen, poetischen, malerischen und plastischen Formen umfasst, so kann es in keiner anderen Bedeutung genommen werden. Dass die moderne Aesthetik dasselbe in engerer, meist nur im Gebiete der plastischen Kunst giltigen Sinne gebrauchte, hat sie in den Irrthum verwickeit, Inhalt und Form unter dem Bilde von Seele und Leib, Innerem und Aeusserem aufzufassen und so den Einklang zwischen beiden, wie in der Statue des hellenischen Gottes, zum ausschliesslichen Bilde der Schönheit zu erheben. Daher der Einwand „seelenloser Formen", wenn der „Formalismus" einmal mit der „Wahrheit" dass im Schönen alles auf die Form ankomme, Ernst zu machen beginnt. Daher die in diesem, aber ebenso in einem anderen Sinne allerdings gerechtfertigte Behauptung, dass die Form niemals ohne Gehalt auftreten könne, weil die Seele nur am und im Leibe erscheine, welche, wenn sie nicht mehr bedeuten sollte, als dass ein Verhältniss niemals ohne Verhältnissglieder bestehen kann, sich von

Was eine solche Aesthetik sein soll, hat Herbart am klarsten ausgesprochen. Darf man es sagen, äusserte er sich, dass die Musik, die der Aesthetik des Idealismus jederzeit die grössten Schwierigkeiten bereitet hat, nichtsdestoweniger eine dem Richtigen am nächsten stehende Form der Aesthetik besitzt? Der Weg, den die musikalische Aesthetik betreten und seit Jahrhunderten eingehalten hat, durch den sie zum sogenannten Generalbass und zur Harmonielehre geführt worden ist, ist ihm der allgemein nachahmenswerthe in allen Künsten. Es handelt sich darum in der Aesthetik für alle übrigen Künste und für die Kunst überhaupt einen ähnlichen festen Boden durch Angabe der einschlägigen ästhetischen Verhältnisse in concreto zu schaffen, wie ihn die Musik durch ihre Harmonielehre wenigstens theilweise inne hat. Dann erst werde das Studium der Aesthetik für den Künstler wie für den Beurtheiler als ein fruchtbringendes angesehen werden können, wenn es durch eine umfassendere Angabe des Beifalls- und Tadelnswerthen jenem zeigt, was er soll, und diesem was er darf.

Fürchte man ja nicht, dass eine solche Aesthetik dem wahren Genius feindlich sein werde. Nur der falschen Genialität, welche an die Stelle objectiv giltiger ästhetischer Principien, um die Evidenz des ästhetischen Urtheils unbekümmert, persönliche Autonomie setzen wollte, kündigt sie offene Fehde an. Weit entfernt, die Originalität in ein- für allemal festgezogene Schranken einschliessen zu wollen, ist sie für jede wahrhafte Bereicherung ihres Schatzes von ästhetischen Grundelementen dankbar, vorausgesetzt, dass sie die Probe des ästhe-

selbst verstünde; wenn aber damit gemeint sein sollte, dass die Aesthetik nicht von der Qualität der letzteren abstrahiren könne und dürfe, weil ihr Lob und Tadel blos das Zusammensein derselben, die Form angeht, zu einer gänzlichen Verkennung dieser Wahrheit führen musste. Die formalistische Aesthetik darf sich zur Unterstützung ihres Satzes auf das Zeugniss der deutschen Künstler- und Dichterheroen, wie Lessing, Winckelmann, Schiller und Goethe berufen, von denen der Letztgenannte dem Stoff nur soweit ästhetische Wichtigkeit gestatten will, als er sich in Form auflösen lässt, Schiller aber nicht achtend des Widerspruches mit seiner eigenen aus Kant'schen Quellen stammenden Theorie, die Vertilgung des Stoffes durch die Form für das eigentliche Kunstgeheimniss des Meisters erklärt. (Vgl, den gleich folgenden Aufsatz: „Schiller als Denker“.

tischen Urtheils verträgt. Das Genie ist entdeckend, sie ist aufnehmend und prüfend. Das ganze Reich der Kunst-, wie der Naturwelt ist vor ihr aufgeschlossen; aus der unendlichen Formfülle, welche sie darbieten, ist es ihr Geschäft, die gefallenden oder missfallenden Formen zum Zwecke der Nachahmung oder Vermeidung auszusondern. Sie will der Kunst dienen und wenn es angeht sie leiten, aber es fällt ihr nicht ein, sie ersetzen zu wollen. Während die mystische Aesthetik des neunzehnten Jahrhunderts über das Schöne und die Kunst in Ausdrücken zu philosophiren sich gewöhnt hat, in welchen kaum noch ein leiser Anklang an das Wesen derselben, an Töne, Farben, Umrisse, Silben-, Wort- und Gedankenmaasse übrig geblieben war, hält diese Aesthetik sich einfach an dasjenige, ohne welches der Tonkünstler keine Musik, der Maler kein Gemälde, der Bildhauer, Architect und Poet weder Statuen noch Gebäude noch Gedichte hervorzubringen vermöchten. Indem sie dem Künstler nahe bleibt, von dem alle Kunst stammt, wird sie vielleicht im Stande sein, der Entfremdung Einhalt zu thun, welche, aller Bemühungen neuerer Aesthetiker ungeachtet, zwischen Künstlern und Kunstphilosophen immer mehr Platz gegriffen hat. Gewohnt, mit Farben, Umrissen, Tönen, Rythmen und Worten umzugehen, sucht der Künstler vergebens nach Belehrung in Werken, in welchen von dem Gesuchten nur mit stolzer Geringschätzung gesprochen oder gänzlich geschwiegen, dagegen vom Absoluten, von der Idee und ihrer Erscheinung in hohem, ihm unverständlichem oder doch fernliegendem Tone gesprochen wird. Was Wunder, wenn er endlich die fruchtlose Beschäftigung aufgibt? In einer Aesthetik im Geiste des Realismus hätte ihm das nicht widerfahren können. Wir hätten dann nicht das traurige Schauspiel erlebt, dass dieselben Geister, welchen wir die höchsten Schöpfungen der neuesten Kunstepoche verdanken, der Aesthetik zum Trotz oder doch ohne Rücksicht auf dieselbe schufen, und dass eine Zeit, in der empirischen Kenntniss des Schönen aller Zeiten und Völker reicher als jede vorangegangene, an philosophischer Erkenntniss desselben selbst hinter die Anfänge des Alterthums herabgesunken ist.

Schiller als Denker.*).

Am 2. Juni 1784 schrieb Schiller aus Mannheim an seine mütterliche Freundin Frau Henriette von Wolzogen: „Wenn ich mir denke, dass vielleicht nach hundert und mehr Jahren, wenn auch mein Staub schon lange verweht ist, man mein Andenken segnet und mir noch im Grabe Thränen und Bewunderung zollt, dann, meine Theuerste, freue ich mich meines Dichterberufes und versöhne mich mit Gott und meinem oft harten Verhängniss.“ — Was würde er heute empfinden, wenn auf den Bergen seiner Heimat die Freudenfeuer lodern, ein Flammenstrom durch die Strassen der Städte Deutschlands sich ergiesst, auf offenem Markt und im Hause, im Fürstensaal und in der Bürgerstube sein eppichbekränztes Bildniss prangt, so weit die deutsche Zunge klingt, weit über die Gränzen des grossen Vaterlandes hinaus, bei Völkern verschiedensten Stammes, bei denen sein Geist uns Achtung erwarb, sein Name mit Liebe und Ehrfurcht genannt im stillen Segenswunsch wie in lauter Festhymne aus Millionen Herzen emporsteigt an seinem hundertjährigen Geburtstag?

An der Weise, in welcher der Mensch hohe Genien ehrt, erkennt man das Mass seiner Bildung. Ernsthafte Männer haben es immer für die würdigste Feier grosser Todter gehalten, den bleibenden Gewinn ihrer wissenschaftlichen künstlerischen oder gesellschaftlichen Thätigkeit in einem Gesammtbilde sich zu vergegenwärtigen. Vom Grabe her stärkt uns dann, wie Goethe von Schiller sagte, der Anhauch ihrer Kraft und erregt in uns den lebhaftesten Drang, das, was sie begonnen, mit Eifer und Liebe fort und immer wieder fortzusetzen.

---

*) Vortrag geh. zur Feier seines 100jährigen Geburtstages. Abg. a. d. Abhandl. d. k. böhm. Ges. d. Wissensch. zu Prag (V. Folge XI. Band.)

Was die grosse Welt von dem Abgeschiedenen kennt, das ist oft nur der in die Ferne leuchtende Glanz, in welchem die scharfen Umrisse verloren gehn; Reiferen geziemt es, das Bild des Gefeierten rein und treu vor das geistige Auge treten zu lassen. Vor allem der Wissenschaft gebührt das Amt, unparteiische Heerschau über Vergangenes zu halten, und wenn ein hundertjähriger Zeitraum das Entlegene für den blöden Blick der Menge mit einem Nebelschleier umhüllt, ist für ihr weitsichtigeres Auge der Gegenstand erst in die deutliche Sehweite eingerückt.

Darum hat es eine ganz andere Bedeutung, wenn am heutigen Tage neben rauschenden Aufzügen und prunkvollen Festmalen wir auch die Männer des strengen Wissens mit ungeheuchelter Glut die Begeisterung der Nation in ihrer Weise theilen sehen, zum redenden Zeugniss, dass, worüber die Stimme des Volkes längst entschieden hat, auch von dem Urtheil der Vernunft, die „stets nur bei Wenigen ist“, sei probehaltig erfunden worden. Wenn die Allgemeinheit der Schätzung das Vertrauen zur Echtheit des Werthes erhöht, ist es doch nur das prüfende Urtheil, welches diesen mit Gründen stützt, und erst, wo das glückliche Gefühl, „welches das Rechte leicht ergreift“, und das bewusste Kennerurtheil einander in gleich freudiger Ehrfurcht vor dem Bewunderten begegnen, ist der höchste Doppelgipfel practischer Werthschätzung erstiegen.

Gerade dies aber ist unseres Schillers Fall, auf dessen beneideten Besitz die Wissenschaft wie die Kunst gleichen Anspruch erhebt, weil er zu dieser sich durch jene emporgearbeitet und jene durch diese verherrlicht hat. Denker und Dichter haben in ihm einen Bund für's Leben geschlossen, so eigenthümlicher Art, dass wir ihn wol als die Wiederholung Platons bezeichnen dürfen, nur dass in diesem der Dichter zum Denker, umgekehrt aber in Schiller der Philosoph schliesslich doch wieder zum Dichter ward. Wenn nach einem bekannten Wort der Sänger mit dem König geht, die beide auf der Menschheit Höhen stehn, der wahre König aber nach dem Ausspruch der Alten eben kein anderer als der wahre Weise ist, so dürfen wir wol sagen, dass Schiller wie der Sonnengott von Rhodus auf beiden Bergspitzen der Menschheit zugleich gestanden habe.

Mag daher die Nation mit gerechtem Stolz Schiller den Dichter, mag unser Land insbesondere den Verherrlicher seiner Geschichte und seines Wallenstein preisen, Männern der Wissenschaft steht es an, an diesem Tage Schiller's des Denkers zu gedenken. Ich fühle das ganze Gewicht, das in dem Umstande liegt, dass eine Gesellschaft der Wissenschaften die älteste in Oesterreich und in dieser gerade die philosophische Section mich, den Philosophen, gewürdigt hat, bei diesem europäischen Fest ihren Gefühlen in der ihrer allein würdigen Weise eines wissenschaftlichen Vortrages passenden Ausdruck zu geben. Gestatten Sie mir den Vortheil, in nachstehender Betrachtung über Schiller als Denker, die meist auf des Dichters eigenen Worten ruht, im tiefen Bewusstsein eigener Unzulänglichkeit, diesen für mich sprechen zu lassen.

Die Philosophie hat ein Recht, Schiller den Ihren zu nennen, weil er nicht wie Platon die Poesie in die Wissenschaft, sondern weil er, ein zweiter Dante, die Philosophie in die Dichtung eingeführt hat. So weit der Blick in die Geschichte der abendländischen Dichtkunst zurückreicht, ist der grosse Florentiner das einzige Beispiel, wo bei einem von der Natur zum Künstler ausersehenen Geist gleiches Bedürfniss nach und gleiche Abhängigkeit von der Philosophie wie bei Schiller sich darstellt. Um die Auslegung ihrer Werke streitet der Fachphilosoph, welchen der Inhalt, mit dem reinen Aesthetiker, welchen die Form derselben angeht, und haben sie diesen durch die Vollendung ihrer äusseren Gestalt entzückt, so schliessen sie jenem durch die Fülle ihres Gehalts unerschöpfliche Räthseltiefen auf.

Dante und Schiller scheinen bestimmt in der Geschichte der Dichtkunst zugleich Verwandtschaft und inneren Gegensatz zu zeigen. Aufgewachsen wie Schiller in beengendem Zwang und freiwilliger Verbannung, beide Völkern angehörig, die ihre staatliche Einheit dem Wesen nach seit Jahrhunderten eingebüsst, mitten in gährender Zeit am Vorabend geistiger erderschütternder Umwälzungen, setzt Dante den anstürmenden Fluten den Thurmbau der Scholastik als schützenden Mauerdamm entgegen, leiht Schiller dem leisen Wehen der kommenden Epoche in der Philosophie der seinen die sausenden Fittiche seines dichterischen Genius. Dante's göttliche Comödie ist das schwungvolle Ergebniss aller scharfsinnigen Versuche

des denkenden Mittelalters; er ist der Homer der scholastischen Philosophie, nach Ozanam's Ausdruck *), wie Platon jener der griechischen war; in seinem bewunderten Gedichte entfaltet noch einmal den drohenden Anzeichen nahender Auflösung gegenüber, die in dem Druck der Ungläubigen von aussen und des Unglaubens von innen am gesellschaftlichen Bau des Mittelalters sich zeigen, die katholische Philosophie des 13. Jahrhunderts ihre überirdische Pracht. Aus den Untiefen der Hölle hebt sich der Berg des läuternden Feuers empor, auf dessen schimmernden Gipfel der Garten himmlischer Seligkeit sich öffnet. Mit dem Auge der Offenbarung, über Raum und Zeit umfasst der Dichter das All, in welchem im Jenseits das Diesseits sich ergänzt, keine Tugend ohne Lohn, keine Schuld ohne Strafe bleibt. In einem poetischen Weltgericht wie jener pisanische Orcagna im gemalten übt der Dichter Gerechtigkeit an Gottes Statt, gleicht die Unebenheit des irdischen Schicksals aus und rettet mit seherischem Blick die Planmässigkeit des Ganzen. Die Sache bringt es mit sich, dass er dieses erzählend thut; der scholastische Philosoph kennt nur überlieferte, nicht selbstgefundene Weisheit. Traditionell wie ihre Philosophie ist die Dichtung der mittleren Zeit; das grösste Werk ihres Bundes ist ein philosophisches Epos.

Wie Dante zur Scholastik, steht Schiller zur Philosophie seiner Zeit; die Verschiedenheit beider Dichter ist Werk des Unterschiedes beider Philosophieen. Ist es das Wesen der ersteren, der unzureichenden menschlichen Vernunft den allumfassenden Reichthum göttlicher Ueberlieferung entgegenzuhalten, so ist es das entgegengesetzte der neueren Philosophie, das Ganze der Wahrheit aus der Vernunft allein zu schöpfen. Gibt jene das Ziel ohne den Weg, so freut sich diese am Weg auch ohne das Ziel und beruft sich auf Lessings kühnes Wort: Vater, behalte deinen Reichthum, und erhalte mir das Streben! Von einem Zweifel ausgehend am Zeugniss der Sinne, welcher den Inhalt göttlicher Weisheit unberührt lässt, fasst sie Fuss in der Gewissheit des eigenen denkenden Seins, führt von da zur Nothwendigkeit der Gottesidee und der durch diese verbürgten Wahrheit stofflicher Aussenwelt hinüber, um in dem schlechthin unbegreiflichen Füreinandersein des Geistes und

*) La philosophie de Dante p. 43.

der Natur an die Schranken zu stossen, wo das vermeintliche Wissen in schutzloses Glauben sich verliert. Oder sie lässt die Sinne allein gelten, ohne dem Geiste zu trauen, und gibt selbst zu, dass ihre Versuche göttliche Hilfe entbehrlich zu finden auf eine die blosse Wahrscheinlichkeit überschreitende Gewissheit, geschweige denn auf zwingende Nothwendigkeit freiwillig verzichten. Wenn jene nur machtlose Vernunft, so kennt diese nur vernunftlose Sinne, deren unausbleibliche Folge unvermitteltes Nebeneinanderbestehen göttlichen Glaubensinhaltes einer-, andererseits menschlicher Wissenschaft ist.

Die Halbheit, die darin liegt, trieb die Philosophie weiter. Die ohnmächtige Vernunft, welche das Füreinandersein von Geist und Natur nicht zu deuten weiss, wird mit einemmal allmächtig, wenn sie beide für Eins erklärt. Der vernunftlose Sinn verkündet seine Alleinherrschaft, indem er alles ihm Unzugängliche für nicht daseiend ausgibt. Fortan handelt es sich nicht mehr darum, ob neben der Philosophie noch ein ihr unzugänglicher Erkenntnissinhalt bestehe, sondern ob der allein vorhandene ausschliesslich durch die Vernunft, oder ebenso ausschliesslich durch die Sinne oder durch beide zugleich zu gewinnen sei. Scharfsinnig weisen die einen auf die Unfähigkeit der ersteren, den unerschöpflichen Reichthum des Erfahrungsstoffes aus eigenem Vorrath zu schaffen, die anderen auf die Unbrauchbarkeit blosser Sinneserkenntniss hin einen das Mass nur zufälliger Gewöhnung übersteigenden Verband zwischen den einzelnen Sinneserscheinungen nachzuweisen. Jenen gilt die Vernunft als dürftiges leeres Formelwerk, diesen der Sinn für verstandlos; nur für Sinn und Vernunft ist das Weltganze erschlossen.

Mit der ausschliesslichen Anerkennung der subjectiven Erkenntnisskraft, sei sie nun Sinn oder Vernunft, oder beides zusammen, ist die neuere Philosophie auf ihrem Gipfelpunkt. Jede andere Erkenntnissquelle verschwindet neben ihr, oder hat erst durch sie ihre Beglaubigung zu erhalten. Das nur seinem eigenen sinnlichen oder geistigen Auge Zutrauen schenkende Subject erkennt kein Ansehen der Person, obgleich jedes der Sache über sich. Es will vor allem und alles selbst sehen, selbst prüfen, selbst denken, daher vor allem anderen frei sein von jeder hemmenden Schranke, allen Banden, die nichts weiter als das Herkommen für sich anzuführen haben,

von Familienvorlieben und Stammesvorurtheilen, von Geburtsvorrechten und Standesvorzügen, von Gewissensdruck und Glaubenszwang, von Leibeigenschaft und Gedankenhörigkeit, von allem Landläufigen, Ererbten und Ueberkommenen, es sei an sich, was es wolle und schreibe sich her, woher es wolle; es nimmt das Gefühl gegen den Verstand, diesen gegen die Vernunft, und diese beiden wieder gegen die Sinnlichkeit in Schutz; es vertheidigt den Stier gegen den Pflüger, das Kind gegen die Eltern, den Unterthan gegen den Herrscher und umgekehrt; wahrt den Zweifler gegen den Gläubigen, den Andersgläubigen gegen den Glaubensgenossen, den Fremden gegen den Landsmann, aus keinem anderen Grunde, als damit jedem die Fähigkeit, mit eigenen Augen zu sehen, mit eigenen Ohren zu hören, nach eigener Einsicht zu entscheiden, unverkümmert bleibe. Es ist die goldene Zeit der Natur-, die eherne der Geschichtswissenschaften, wo der Geist über dem Buchstaben, die Vernunft über dem Rechte steht; ihr Losungswort: Toleranz! in grossen und kleinen, in Wissens- und Glaubensdingen, gegen die Forderungen der Vernunft, wie gegen jene der Natur.

Es ist die führerlose Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts, des Zeitalters der Selbstherrscher und der schönen Seelen, in welcher Schiller aufwuchs; das Unabhängigkeitsstreben von jeder Art von Zwang ist ihre negative, der Drang nach Entfaltung der ganzen und vollen Menschennatur ihre positive Seite. Jene reisst ein, diese sucht zu bauen; jene stellt die Vernunft der Geschichte, die Natur der Vernunft gegenüber; diese duldet weder die Herrschaft der rohen Natur über noch die gänzliche Unterdrückung der Sinnlichkeit durch die Vernunft; jene schafft Dissonanzen, diese strebt nach Harmonie. Weder naturlose Vernunft, noch vernunftlose Sinnlichkeit, nur der Einklang zwischen beiden gibt die ganze volle Menschheit.

Mensch zu sein ist der ganze Inhalt dieser Philosophie des Humanismus. Nach der Vorstellung, die sie vom inneren Wesen des Menschen hat, ändert sich ihr eigenthümliches Gepräge. Rücksichtsloseste Schärfe des Vernunft-, ungebändigte Rohheit des Naturmenschen und jener versinnlichte Geist und durchgeistigte Sinnlichkeit, wie sie das Griechenthum athmet, entstammen demselben Princip, jenachdem ihm verschiedene Begriffe vom Menschenthum zu Grunde liegen. Das platteste

Nützlichkeitsstreben wie das erhabenste Weltbürgerthum, die thierische Reizung und die verfeinertste Lockung der Sinnlichkeit, die einseitigste Schroffheit und die einträchtigste Ineinsbildung der niederen und höheren Seite des Menschen finden hier nebeneinander Raum und auf das glückliche Geschick oder auf die moralische Tüchtigkeit kommt es an, ob wir der Verstrickung der Begierde oder der Hoheit der Vernunft oder als Sieger über beide ihrer harmonischen Versöhnung in die Arme sinken.

In der Entwicklungsgeschichte Schiller's liegt die ganze Fülle der Möglichkeit, welche aus diesem Principe entkeimt, wie auf einer Stufenleiter vom Tiefsten zum Höchsten vor uns ausgebreitet. Weder die Herrschaft vorwaltender Sinnlichkeit, noch die des einseitigen Vernunftpathos blieb ihm erspart und das Ideal des vollendeten Griechenthums begleitet ihn erst als verlorenes, dann als besonnen erstrebtes durch das ganze Leben, um fast im Momente, wo er dasselbe erreicht, sich als trauernde Muse über seinen Grabhügel zu neigen. Wenn anderen günstige Sterne die göttliche Gabe harmonischer Organisation als Götterlieblingen mühlos in die Wiege legten, ist Schiller gerade dadurch so belehrend und gross, dass er die Krone des Menschenthums sich erst mühevoll und muthvoll zu erringen wagte und wusste.

Mit Unrecht wie mir scheint hat man der Kant'schen Philosophie bisher fast allein das Recht eingeräumt, auf den Entwicklungsgang Schiller's Einfluss ausgeübt zu haben. Nicht Kant's Philosophie hat sich Schillern, der Dichter hat sie sich angeeignet, so weit sie in dem, was er mitbrachte, verwandte Saiten anklang. Vom Tage, da er sie kennen lernte, begann, neben begeisterter Anhängerschaft in einigen, Schiller's stille und laute Opposition gegen dieselbe in anderen Dingen. Als er am Ende seiner Denkerepisode zu seinen vollkommensten Schöpfungen zurückkehrte, da war es nur sein Unvermögen für das, was er an Kant's Philosophie vermisste, das rechte Wort zu finden, was ihn, den im Schaffen längst losgelösten, in der Betrachtung über dasselbe noch auf Kant's Standpunkt festhielt.

Gegen die Weltweisheit der Aufklärung gehalten, war die Philosophie Kant's eine neue Scholastik. Wie diese das Unzureichende menschlicher Erkenntniss neben der unerschöpflichen Fülle

göttlicher Offenbarung betont, so riss Kant's Kriticismus die reine Vernunft aus dem Wahne ihres in's Innere der Dinge eindringenden Vermögens. Sinn und Vernunft, das Ganze des menschlichen Erkennens ändert die Stellung zu den Dingen; jener liefert nur den Stoff, diese die Formen und regulativen Principien zur Erfahrung. Die Organisation der Vernunft leiht der Erfahrungswelt die ihre und der erkennende Mensch erblickt in der Aussenwelt sich selbst. Wie die unendliche Weisheit dem beschränkten Verstande in der Denkart des Mittelalters, so steht in der kritischen Philosophie das Ding an sich dem Subjecte gegenüber, unnahbar unbekannt und in der Erscheinung für die menschliche Vernunft sich selbst unähnlich geworden. Daher auch das gleiche Bedürfniss, die der theoretischen Vernunft versagte Erkenntniss an einer anderen Quelle suchen zu gehen, nur dass sie Kant nicht wie die Scholastik in einer äusseren historischen, sondern dem Geiste der neueren Philosophie getreu im Menschen selbst, in einer inneren psychologischen Offenbarung fand, in der Thatsache der Freiheit. Wie erst die göttliche Weisheit für den Scholastiker die wahre durch die Sünde der ersten Menschen unverrückte Vernunft, so stellt erst die Thatsache der Freiheit den wahren Menschen her, in dessen Kampf gegen die Sinnlichkeit die moralische Pflicht, in der Vernichtung der letzteren die freilich nur mit Aufhebung des sinnlichen Einzeldaseins erreichbare Tugend liegt.

Die Strenge des Kant'schen Sittengebotes erneuert die Ascetik des Mittelalters. An die Stelle des göttlichen ist das Freiheitsgesetz, an die Stelle des Gegensatzes zwischen göttlichem und menschlichem der eines höheren befehlenden und eines zur Aufhebung bestimmten Willens im Menschen selbst getreten; innerhalb des Humanismus der neueren Philosophie wiederholt sich die Spaltung der Scholastik. Der menschliche Eigenwille, das „radikal Böse“ hat nur die Wahl nicht zu sein oder nicht sein zu sollen; in der moralischen Erhebung über die Natur liegt zugleich die Verurtheilung der letzteren.

Die Kant'sche Erhöhung der Freiheit zum allein wahren Menschenthum traf in der Aufklärungsphilosophie Verwandtes und Gegensätzliches. Dem Sturm und Drang nach Abwerfung jedes wie immer gearteten Zwanges entsprach die schlechthinnige Freierklärung des Willens von jeder anderen, geschweige

denn äusseren Gesetzgebung, die ausnahmslose Verweisung des Handelnden auf die eigene praktische Vernunft, die Erhabenheit des Vernunftwesens über Natur und Naturgesetzgebung, die zugleich unsere eigene über räumliche zeitliche, überhaupt jegliche endliche Beschränkung, das Siegel unserer Unendlichkeit und heroischen Wesenheit ist. Dagegen dem Streben nach Aeusserung des ganzen und vollen Menschenthums durch Vernunft und Sinn widersprach die eben so schlechthinnige Geltendmachung der Vernunft als des allein wahren Wesens des Menschen, die Ausweisung des Gefühles und auch der feinen Sinnlichkeit, die Vernichtung der Natur- durch Vernunftgesetzgebung, die zugleich deren Einklang zunichte macht, Aufhebung der Anmuth und harmonischen Schönheit ist. Jenes befeuert das Erhabene, dieses erstickt das Schöne; die Freiheitstheorie Kant's opfert dem Sein den Schein, dem Wahren und Guten unbedenklich das Schöne auf.

Mitten in diese Zerwürfnisse findet sich Schiller hineingestellt. Der negativen Seite der Aufklärungsphilosophie gehört seine Jugend und die erste, der positiven die zweite Periode seines Schaffens an. Empörung gegen widernatürlichen Zwang, der ihm wie Wenigen nahe trat, war die früheste Muse seiner Dichtung. Das erste Gedicht, das seiner Schulgenossen Anerkennung ihm erwarb, besang die Festigkeit eines Freundes gegen den Intendanten der Carlsakademie. Eine angeboren lebhafte stark sinnliche Begabung riss ihn selbst zu den Verirrungen jener Philosophie mit fort, welche das Wesen des Menschen in seiner Sinnlichkeit allein sucht. Die erste Schrift, die sein früher als das poetische gereiftes philosophisches Talent beweist, seine medicinische Doctordissertation „über den Zusammenhang der thierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen“, ist eine vollständige Apologie der Sinnlichkeit. Die Abhängigkeit des Geistes vom Körper ist das Thema, das sie verficht, die entgegengesetzte Ansicht, dass der Körper der Kerker des Geistes sei, nichts als eine „schöne Verirrung“. In vielen Gedichten der Anthologie lodert die flammendste Sinnenglut; die Philosophie des Materialismus, die in ihnen kocht, wirft nach dem Ausdrucke seines Jugendfreundes Scharffenstein „rohe unförmliche Schlacken“ aus. Eine derbe Grundlage, die dem männlichen Dichter manche überfeine Seele entfremdet hat, verleugnet sich selbst noch in späteren Jahren bisweilen

nicht und trübt hie und da den reinen Spiegel seines Geistes. Aber es ist nur der lockere Staub, der dem an den Boden gefesselten Aar an den königlichen Schwungfedern hängen geblieben ist. Wie der Bildner des Stoffes, so bedarf der Ueberwinder der widerstrebenden Sinnlichkeit; die bestandene Gefahr, nicht die Gefahrlosigkeit macht den Helden des Kranzes werth.

In Schiller's gross angelegter Natur steht dicht neben dem prickelnden Reize der lebendigen Sinnlichkeit die heroische Grösse der moralischen Erhebung. In den Dramen der ersten Periode wird das ästhetische Interesse vom moralischen, in den Ausführungen des Don Carlos vom philosophischen überwogen. Montesquieu und Rousseau sind die Götter seines Olymps. „Mit Schrecken, schreibt er, sehe der Jüngling in den Räubern dem Ende der zügellosen Ausschweifungen nach, und auch der Mann gehe nicht ohne Unterricht aus dem Schauspiele, dass die unsichtbare Hand der Vorsehung auch den Bösewicht zu Werkzeugen ihrer Gerichte brauchen und den verworrensten Knoten des Geschickes zum Erstaunen auflösen kann.“ Er betrachtet die Schaubühne als eine „moralische Anstalt“, nennt es „nicht Uebertreibung“, wenn man behauptet, dass diese auf der Schaubühne aufgestellten Gemälde mit der Moral des gemeinen Mannes endlich in Eins zusammenfliessen; aber er sieht auch mit Begierde der kommenden Zeit entgegen, „wo der unversöhnliche Hass, die stolze Verachtung, womit Facultäten auf freie Künste herabsehen, endlich schwinden, Gelehrsamkeit und Geschmack, Wahrheit und Schönheit als zwei versöhnte Geschwister einander umarmen werden“.

Wir haben den ganzen Schiller vor uns. Aus moralischer G r o s s h e i t und lebhafter S i n n l i c h k e i t ist sein Wesen zusammengesetzt; er wünscht und ahnt, dass beide einander zur S c h ö n h e i t ergänzen müssen. Wie bei ihm immer die denkende Arbeit der dichterischen vorauseilt, versucht er über die Möglichkeit dieser erstrebten Versöhnung zuerst philosophisch sich Rechenschaft zu geben. Für den Materialismus der Sinnlichkeit existirt nur der Leib, für den Spiritualismus der Sittlichkeit nur der Geist. Es muss eine Auffassung geben, welche den einen im anderen erkennt. Wenn der erstere den Geist vom Körper abhängig macht, dieser den letzteren verleugnet, verdient die Ansicht den Vorzug, die keines ohne das andere erblickt. Dieser Identitätsstandpunkt, der, wo er Körper ent-

deckt, einen Geist, wo sich Bewegung verräth, einen Gedanken vermuthet, beherrscht die philosophischen Briefe von Julius und Raphael, deren erste Anlage in das Jahr 1781 gehört. Wo der Geist nur des Leibes Kern, dieser der Seele Gewand ist, da kann der Gegensatz zwischen Vernunft und Sinnlichkeit nicht unaustilgbar, da muss jene der letzteren Gehalt, diese Erscheinung der ersteren sein, oder ist sie es nicht, fähig sein es zu werden. Das Gegentheil weist auf einen ursprünglichen Spalt, eine nie ausfüllbare Kluft in der Wurzel des menschlichen Wesens hin, dessen Einheit bestimmt scheint, nach den entgegengesetzten Seiten der Vernunft und der Natur sich auseinander zu legen.

Für die ästhetische Einheit, die er sucht, bietet sich ihm die metaphysische. Jene bildet von da an den Zielpunkt seines Lebens; diese verschwindet ihm wieder, sobald er Kant kennen gelernt hat. Das glückliche Einheitsbewusstsein seines Julius macht dem bitteren Gefühle inneren Zwiespalts Platz. Ueber die Reize blosser Sinnlichkeit ist der Dichter hinaus; die moralische Grösse und die nie wiederkehrende Schönheit bilden das einförmige bald heroische, bald elegische Thema seiner Gedichte. In den „Göttern Griechenlands“ beklagt er den Untergang des Schönen, denn nur in ihnen deckte Vernunft mit der Sinnlichkeit sich ganz. In „Ideal und Leben“ dagegen fällt die Vernunft mit der Wirklichkeit auseinander, statt der harmonischen Menschlichkeit kommt nur die heroische Erhebung zum Ausdruck. Die Schönheit spiegelt sich in Carlos, die Grossheit in Posa ab. Selbst die historische Wirklichkeit muss dem moralischen Pathos weichen und seine Geschichte des Abfalls der Niederlande hat wie sein Posa „den Puls von ihm“. Sein Freiheitsprincip hat sich nach Hoffmeisters Worten, „zum Ideal hindurchgekämpft; die Kraft hat die Schwäche, das Hochgefühl die Sehnsucht überwunden und er hat den Gipfel der Richtung erreicht, welche er, seit sein Geist aus den Fesseln der Autorität trat, eingeschlagen hat.“

Den beruhigtesten Ausdruck jenes auf Einheit der Gegensätze angelegten Strebens hat der Dichter, dem der Denker die Form des Lehrgedichtes aufzwang, in den Künstlern niedergelegt. Als Bekenntniss, wie weit Schiller der Philosoph mit der Bewältigung des Widerspruches von Sinnlichkeit und Vernunft bis zur Stunde gekommen war, von unschätzbarem

Werthe sind sie es vornemlich für die Stellung, die er der Kunst zur Wissenschaft anweist. Das Ganze ist, schreibt er an Koerner (9. Febr. 1789), eine Allegorie, deren Hauptgedanke „die Verhüllung der Wahrheit und Sittlichkeit in die Schönheit ist“. Er gesteht also ein, dass die letztere unselbstständig sei und den ersten beiden nur zum „Gefässe“ dienen solle. Die moralische Prüderie der Aesthetik der Zeit beherrscht ihn noch, die selbst einen Lessing bei der Wirkung der Tragödie von der Weckung moralischer Fertigkeiten reden liess. Seine leitende Idee ist Baumgarten entlehnt, die fremdartigen Gedanken, die wir im Gedichte antreffen, sind erst bei erneuerter Redaction durch Moritz und Wieland hineingekommen. Die oft wiederholte Hauptstelle lautet: (V. 33)

Dein Wissen theilest Du mit vorgezogenen Geistern,
Die Kunst, o Mensch, hast Du allein!

In derelben hören wir Mendelssohn, den später so herb Verspotteten, und sie zeigt, wie fern damals Schiller noch Kant'schen Einflüssen stand und wie die Aesthetik der Wolff'schen Schule ihn ihm selbst unbewusst regierte. Schönheit ist Wahrheit, sinnlich angeschaut. Einst der Sinnlichkeit entkleidet — werden wir als reine Geister es auch der Schönheit sein. Die sanfte „Cypria“ wird vor dem mündigen Sohne entschleiert als „Urania“ dastehen. So ist denn die Schönheit nur ein Durchgangspunkt, bestimmt als überflüssig sich einst selbst aufzuheben. Stärkere Sehorgane als unsere irdischen werden uns einst zur Ertragung des reinen Lichtglanzes der Wahrheit statt ihres trügerischen Farbenspieles fähig machen. Venus Urania trägt über Cypria, die Wahrheit über die Schönheit, der Philosoph über den Künstler den Sieg davon.

Schiller ist doch zu sehr Dichternatur, als dass er die schulmässige Unterordnung der Kunst unter das Wissen ohne Widerwillen ertrüge. Gelehrsamkeit und Geschmack werden auf diesem Wege noch lange getrennt bleiben, die Fakultäten auf die Künste noch lange mit „stolzer Verachtung“ herabsehen, mit noch stolzerer, vielleicht, weil sie so gutwillig den Platz räumen. Ein merkwürdiger Widerspruch geht durch die „Künstler“ hindurch. Einerseits soll die Schönheit nur verhüllte Wahrheit, andererseits diese selbst nur erst durch jene vollendet, für sich ein untergeordneter Standpunkt sein. Noch am 10. December 1788 ist Schiller mit Moritz unzufrieden, dass er behaupte, ein

Product aus dem Reiche des Schönen müsse ein vollendetes rundes Ganzes sein; fehle nur ein einziger Radius zu diesem Cirkel, so sinke es unter das Unnütze herunter; und schon am 2. Februar des nächstfolgenden Jahres ist er ihm ein „tiefer Denker“, dessen Aesthetik und Moral „ganz aus einem Faden gesponnen ist“. Den letzten Anstoss gibt Wieland, der es „sehr unhold empfand, dass die Kunst nach dieser bisherigen Vorstellung doch nur die Dienerin einer höheren Cultur, dass also der Herbst immer weiter gerückt sei, als der Lenz“, der „alles, was wissenschaftliche Cultur in sich begreift, tief unter die Kunst stelle und vielmehr behaupte, dass jene dieser diene“. Nur in dem Falle erhebe ein wissenschaftliches Ganze sich über ein Ganzes der Kunst, wenn es „selbst ein Kunstwerk werde“. Schiller findet diese Gedanken, die in seinem Gedichte schon „eingewickelt“ lägen, „wahr genug,“ um sie demselben sogleich einzuverleiben. Ein grellerer Gegensatz nun, als den diese Ideen zu den früheren bilden, lässt sich eben nicht denken. In jenen vernehmen wir Baumgarten, Mendelssohn, Sulzer, denen das Schöne ein Neben-, hier Lessing, Moritz, Goethe, denen es Selbstzweck ist. Jene kommen von der Moral, diese von der bildenden Kunst her. Vorher behauptet die Wahrheit, jetzt die Schönheit den ersten Rang; adelte jene die Kunst, während jetzt diese die Wissenschaft adelt. „Vorschnell, führt Schiller in seinem Briefe fort, hat sich der Forscher und Denker schon in den Besitz der Krone gesetzt und dem Künstler den Platz unter sich angewiesen.“ Dann erst ist die Vollendung des Menschen da, wenn sich wissenschaftliche und sittliche Cultur wieder in die Schönheit auflöst. Die Verse (402—405 alter Redaction):

Der Schätze, die des Denkers Fleiss gehäufet,
Wird er im Arm der Schönheit erst sich freun,
Wenn seine Wissenschaft der Dichtung zugereifet,
Zum Kunstwerk wird geadelt sein,

klingen fast wie das Echo jenes Wieland'schen Einwurfes. Schwer zu begreifen ist nur, wie sie mit den übrigen sich vertragen sollen. Ist die Schönheit wirklich nichts als sinnliche Anschauung der Wahrheit, so setzt die angebliche Veredlung der Wissenschaft zum Kunstwerke jene wieder auf einen untergeordneten Standpunkt herab, statt dieselbe, wie sie soll, auf einen noch höheren zu erheben. Die entschleierte Venus muss

zum zweitenmale die Hülle der Cypria auf sich nehmen und die kaum entfaltete Wahrheit von neuem in die Puppe der Schönheit schlüpfen. Von einem Extrem geht der Dichter zu dem entgegengesetzten über; dass die Schönheit der Wahrheit, diese der Schönheit nicht bedürfe, um ganz zu sein, was sie ist, beide coordinirt, keine der anderen untergeordnet seien, der einfache Ausweg des Künstlers, der nur dem Schönen, des Denkers, der nur dem Wahren dient, ist Schiller'n bis jetzt noch verborgen.

Bedeutend ist, dass er selbst diesen Grundmangel gefühlt und das einstige Lieblingsgedicht, auf das Koerner und er grosse Hoffnungen bauten, in späteren Jahren nicht mit den günstigsten Augen betrachtet zu haben scheint. Noch am 19. März 1789 schreibt Koerner, dass kein Product Schiller'n mehr Ehre mache, und am 11. Mai 1793 findet er einen Radikalfehler in der Anlage des Ganzen. Vor der Durchsicht der Künstler bei der Revision seiner Gedichte war Schiller'n „am meisten bange". Zwanzigmal hat er sie in der Hand herumgeworfen und zuletzt doch von der Sammlung (des Jahres 1800) ausgeschlossen. „Dasselbe ist durchaus unvollkommen, schreibt er bei dieser Gelegenheit seinem Freunde (21. October 1800), und hat nur einige glückliche Stellen, um die es mir freilich selbst leid thut."

Es konnte nicht anders sein, denn Schiller stand mit den Künstlern im Wendepunkt seiner Laufbahn. Die erste Epoche seines dichterischen Schaffens unter der Herrschaft des moralisch-politischen Gehaltes lag hinter ihm; die classische Zeit seiner auf die Darstellung der reinen Form ausschliesslich gerichteten künstlerischen Thätigkeit sollte wie immer durch einen philosophischen Gährungsprocess, dessen Ferment nun die Kant'sche Philosophie abgab, eben vorbereitet werden. So finden sich denn in den Künstlern die widerstreitendsten Elemente des überwundenen und künftig einzunehmenden Standpunktes, der Wahrheitsdienst der Aufklärungsperiode und der Wielandsche Cult schöner Sinnlichkeit mit den Spuren Kant'scher Vernunftkritik und zerstreuten Vorahnungen der noch ungeborenen Kritik der Urtheilskraft in bunter Mischung nebeneinander. Kein Wunder wenn der Gang des Gedichtes den denkenden Leser ebenso unbefriedigt lässt, als Schiller selbst es von ihm schon nach wenigen Jahren war. Nirgends hat seine

merkwürdige Doppelnatur, in welcher das Moralische stets mit dem Aesthetischen im Streit liegt, mit unverhüllterer Zwietracht sich an den Tag gelegt. Jeder stoffartigen Wirkung der Kunst, wie Hemsen*) vortrefflich bemerkt, von Grund der Seele aus Feind, hat er doch der Erkenntniss des Rechten zum Trotze, die er überall bei sich trug, seinen moralischen Lieblingstendenzen den Zugang in die ästhetische Totalwirkung erschlichen. Auch in den Künstlern ist es die Schönheit, die sich den Zutritt bei der „alten Schwiegermutter Weisheit“ erst förmlich erbitten muss. Ja so weit geht seine ethische Eingenommenheit für die moralische Wirkung des Stoffes, dass er in den Briefen über Don Carlos (1788) alles Ernstes sich mit der Hoffnung trägt, „einige dort niedergelegte nicht ganz unrichtige Ideen würden dem redlichen Finder nicht verloren gehen, den es vielleicht angenehm überraschen würde, Bemerkungen, deren er sich aus seinem Montesquieu erinnere, in einem Trauerspiele angewandt und bestätigt zu sehen!“

Es bedurfte der Kant'schen Kritik, um Schiller aus dieser moralisch-politischen Sackgasse zu reissen, in welche sein Dichtergenius sich freiwillig verrannt hatte. Moritz'ens Persönlichkeit, dessen „ganze Existenz auf Schönheitsgefühlen ruht“, und Wieland's Tadel, welcher die Künstler für kein Gedicht, sondern für „philosophische Poesie“ wollte gehalten wissen, hinter welchen beiden Goethe stand, zu dem sie die Brücke bilden sollten, fielen bei Schiller dem Dichter auf fruchtbares Erdreich. Kant's Kritik der ästhetischen Urtheilskraft, welche das Schöne zuerst von der Herrschaft des Begriffes und des Zweckes zu befreien unternahm, gab seinem selbstständigen Schönheitstriebe die Sanction des Philosophen.

Vorerst allerdings schien es, als sollte Kant's Philosophie Schillers moralisches Pathos zur höchsten Flamme entfachen. Schiller's gewaltiger Freiheitsdrang fand in Kant's Zurückführung des wahren Wesens des Menschen auf die Thatsache der Freiheit seine classische Besiegelung. Die Losreissung des moralischen Menschen von dem Zwang der Naturgesetze, die Definition des Erhabenen als desjenigen, was auch nur denken zu können, ein Vermögen des Gemüths erweise, das jeden Mass-

*) Schillers Ansichten vom Schönen und von der Kunst, Gött. 1854. Seite 14.

stab übertreffe, waren für Schiller's tragisch gestimmte Seele eben so viele Verlockungen, seine Anbetung der Grossheit bis zum Schwärmerischen zu steigern. In den Abhandlungen „über den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen“, „über die tragische Kunst“ (1792). vor allem aber in jener „über das Pathetische“ und in der abschliessenden „vom Erhabenen“ (1793) steht er so ganz unter dem Eindrucke der Kant'schen Idee, dass ihm „der letzte Zweck der Kunst die Darstellung des Uebersinnlichen ist, und die tragische Kunst insbesondere bewerkstelligt dies durch die versinnlichte moralische Independenz von Naturgesetzen im Zustande des Affectes“. Es ist als erwachte unter dem Philosophenmantel jene Titanennatur der Räuber wieder, die „alle Grazien verscheucht“ und den geläuterten Goethe nach dessen Rückkehr aus dem Lande der Schönheit so verletzend berührte. Die Schönheit als Zweck der Kunst und die Natur als deren Bedingung scheinen mit einmal wie vergessen und das „grosse gigantische Schicksal, welches den Menschen erhebt, wenn es den Menschen zermalmt“, in eine blinde Naturmacht aufgelöst, welche den physischen Menschen opfert, damit der moralische erscheine.

Von dem letzten Briefe Raphaels, der kein anderer als Koerner ist, bis zu den Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschengeschlechtes (1789—1793) klingt diese Kant'sche Saite an, aber zugleich auch das Heilmittel der ästhetischen Befreiung. So lange Freiheitsgesetz und Naturgesetz unversöhnlich einander gegenüberstehen, dass die Erhebung des einen nur die Vernichtung des anderen ist, kann das Moralische zwar herrschen, aber in der Natur nicht erscheinen, die Natur zwar erscheinen, aber nur um von jenem bekriegt zu werden; Freiheit und Nothwendigkeit, Held und Schicksal stehen im ewigen Kampfe und „untergehen muss im Leben, was im Gesange unsterblich leben soll“.

Dass dieser Gesichtspunkt blos moralischer Erhabenheit mit der Schönheit unverträglich ist, hat Schiller vor Kant gefühlt und die Versöhnung auf eigene Hand in Kant'scher Weise versucht. Die Natur, deren Wesen kein Freiheitsgesetz kennt, gewinnt den Schein derselben dadurch, dass ihr der Mensch die seine leiht. Gewohnt wie er ist, in der moralischen Welt Mittel und Zwecke zu verknüpfen, überträgt er dieselbe Betrachtung auch auf die vernunft- und zwecklose Natur. Selbst

Künstler, sieht er auch sie als das Werk eines ihm ähnlichen Künstlers an, wägt

> — — sie mit menschlichen Gewichten,
> Misst sie mit Massen, die sie ihm geliehn,
> Verständlicher in seiner Schönheit Pflichten,
> Muss sie an seinem Geist vorüberziehn,
> In selbstgefäll'ger jugendlicher Freude
> Leiht er den Sphären seine Harmonie
> Und preiset er das Weltgebäude,
> So prangt es durch die Symmetrie.

Das ist's! Seine Vernunft schaut der Mensch in die Natur hinein, und weil sie aus dieser ihm wiederspiegelt, vergisst er, dass es seine Form ist, der er in ihrem Bilde begegnet. Von innerem Einklange träumt er zwischen Vernunft und Naturgesetz, wo es nur sein unter dem Einfluss seiner Vernunft entstandenes Bild der Natur ist, welches mit der Vernunftforderung zusammenstimmt. Natur und Vernunft scheinen versöhnt, aber sie sind es nur in ihm, in welchem Vernunft und Sinnlichkeit harmonisch zusammengehen, nicht in der Welt der Objecte, wo das nie erscheinende Ding an sich und das nur die Form seiner Erscheinung dem Freiheitsgesetz unterwerfende Subject unzugänglich für einander zusammenstehen.

Mit dieser subjectiven Versöhnung zwischen Freiheit und Naturmacht hat Schiller schon in den Künstlern (1789) vorübergehend den Standpunkt eingenommen, der ihm selbst erst durch das Erscheinen der Kant'schen Kritik der Urtheilskraft (1790) gegenständlich werden sollte. Kaum aber trat er ihm hier unter die Augen, so zeigte sich ihm auch der Mangel einer objectiven Grundlage. Der alte Rest des Monismus aus den philosophischen Briefen regte sich, das unauslöschliche Bedürfniss für Natur und Geist eine ungetrennte wurzelhafte Einheit zu schaffen. Streng kantisch, wie er selbst an Jacobi schreibt, wo er niederreisst, befindet er sich wo er aufbaut, in Opposition gegen Kant. In den Briefen an Koerner, in seinen Entwürfen zu einem System der Aesthetik und einem philosophischen Gespräch über die Schönheit, das den Namen Kallias führen soll, sucht er im Gegensatze zu Kant ein objectives Geschmacksprincip und einmal glaubt er ein solches bereits gefunden zu haben. In der Abhandlung über „Anmuth und Würde" (1793) versucht er den Grund dazu zu legen. Ist

es erst möglich, dass die Freiheit einen Antheil an der Wirkung der Schönheit gewinnt, ohne dass dadurch der reine Begriff der letzteren insofern sie nur als Natur unabhängig (für den Effect wenigstens) von Vernunftbegriffen und Zwecken wirken soll, irgend wie getrübt werde, dann ist die Kluft zwischen beiden auch nicht unausfüllbar mehr und die Ineinsbildung beider die Aufgabe des Künstlers. Architectonische Schönheit ist die lediglich durch Naturkräfte bestimmte; von dem Begriffe der nach Freiheitsbedingungen sich richtenden ist alles das, was die Idee der Vollkommenheit in unser Urtheil über sie mischen würde, als fremdartig auszuscheiden. Da es nun unzweifelhaft ist, dass die Schönheit, deren sämmtliche Bedingungen in der Sinnenwelt enthalten sind, nichtsdestoweniger der Vernunft gefällt, so fragt man vor allem, wie dies möglich sei. Durch eine Eigenschaft am Objecte nicht, denn diese entscheidet nur über die logische Vollkommenheit des Dinges. Folglich kann es nur eine Eigenschaft im Subjecte sein, vermöge deren die Vernunft etwas unabhängig von ihrem Begriffe in der Erscheinung Gegebenes zu einem Ausdrucke desselben selbstthätig macht und Sinnliches übersinnlich behandelt. Dort empfängt das Subject den Begriff vom Objecte, hier gibt es ihm denselben, zieht ihn dort aus dem Gegebenen heraus, legt ihn hier in dasselbe hinein. Die Schönheit ist Bürgerin zweier Welten, deren einer sie durch Geburt, der anderen durch Adoption angehört; sie empfängt ihre Existenz in der sinnlichen Natur und erlangt in der Vernunftwelt das Bürgerrecht.

Treffend hat Hemsen*) bemerkt: wenn die Schönheit ihre Existenz bereits empfing ohne Beihilfe der Idee, so sehe man nicht ab, wie sie, um in ihr volles Lebensrecht zu treten, noch des Antheils an den Wohlthaten einer fremden Sphäre bedürftig sei. Die Wahrheit ist, dass die Natur entweder schon Schönheit hat und dann der Vernunft nicht erst bedarf, oder sie erst durch diese erlangt und also selbst keine besitzt. Schiller möchte Kant ausweichen, der nur in der „glücklichen Disposition“ des Subjectes, vermöge deren Vernunft und Sinnlichkeit in einem gewissen Falle als harmonirend angetroffen werden, den rein subjectiven Grund des Wohlgefallens er-

*) A. a. O. S. 27.

blickt, von welchem das Schöne begleitet wird. Er möchte einen Grund finden in der Vernunft, warum ausschliessend nur mit einer gewissen Erscheinung der Dinge eine bestimmte Idee sich verknüpfe, hinwiederum in dem Objecte den Grund, warum es ausschliessend nur diese Idee und keine andere hervorrufe. Fast gewaltsam treibt es ihn zum Identitätsstandpuncte zurück; wenn Natur und Geist wesentlich Eins, jene die Schale, dieser der Kern ist, dann muss Subject und Object, müssen Idee und Erscheinung zu einander gehören, die Natur im Begriffe, dieser in der Natur sich wiederfinden. Schiller's Nachfolger, Schelling voran, wagten den Griff, den Schiller verschmähte. Was ihm als ein Rückfall in den jugendlichen Spinozismus erschien, priesen jene als Fortschritt vom halben zum ganzen Idealismus.

Schiller stand an der Schwelle zu dem bedenklichen Ruhm, der Entdecker des transcendentalen Idealismus zu werden. Sein kritisches Gewissen hielt ihn vom Weitergehen zurück, aber es warnte ihn nicht vor einem halben Zurücktreten. Jener Grund in der Vernunft blieb transcendental „unerklärt“; aber die Lehre von der harmonischen ganzen Menschennatur aus der Aufklärungsphilosophie ward nichts destoweniger vorausgesetzt. Die Freiheit, die vom Kant'schen Gesichtspunkt aus schlechthin ausserhalb der Sinnenwelt liegt, tritt in den von moralischen Empfindungen abhängigen willkürlichen Bewegungen plötzlich innerhalb derselben als Anmuth auf. Der Knoten, der Freiheit und Naturmacht bisher streng geschieden hielt, ist mit einemmal zerhauen. Die moralische Ursache im Gemüthe, die der Anmuth zu Grunde liegt, bringt in der von ihr abhängigen Sinnlichkeit gerade denjenigen Zustand nothwendig hervor, der die Naturbedingungen der Schönheit in sich enthält, oder um mit Hemsen zu reden, da wo die Erscheinung zu wirken beginnt, soll die Spur derjenigen Handlung, durch welche der Mensch sich den Zustand moralischer Festigkeit zu eigen machte, der die sinnlichen Bedingungen der Schönheit in Erfüllung bringt, nicht mehr sichtbar sein.

Allein gerade wie dies möglich sei, ist an keinem Ort gesagt. In der Uebereinstimmung zwischen Neigung und Pflicht, für welche der Kampf zwischen beiden nie dagewesen oder dessen Spur längst verwischt ist, wo sich das sittliche Gefühl aller Empfindungen des Menschen endlich bis zu dem Grade versichert hat, dass es dem Affecte die Leitung des Willens

ohne Scheu überlassen darf und nie Gefahr läuft, mit den Entscheidungen desselben in Widerspruch zu stehen, ruht das einzige Verhältniss zwischen dem moralischen und sinnlichen Theile der menschlichen Natur, dessen Darstellung Schönheit ist, die schöne Seele. Das echt Jacobi'sche Ideal vorkantischer Philosophie, die harmonische Entfaltung des ganzen, setzt er der Kant'schen Einseitigkeit des blossen Freiheitsmenchen entgegen in dem berühmten Epigramme:

Redlich erfüll' ich die Pflicht, doch thu' ich es leider mit Neigung!
Und so wurmt es mich oft, dass ich nicht tugendhaft bin.

Mitten aus Kant'scher Terminologie heraus soll die Versöhnung der streitenden Mächte bewirkt werden. Aber es bleibt beim Wunsche, bei einer unbegreiflichen Forderung; aus der danebenstehenden Würde, in welcher die Pflicht über die Neigung triumphirt, blickt Schiller's altbekannte Lieblingstheorie des Moralisch-Erhabenen hervor.

Wie hier unkritische Willkür, herrscht in der Stellung der Anmuth zur Würde ein verhängnissvolles Schwanken. Im Anfange möchte es scheinen, als sei die Harmonie zwischen Neigung und Pflicht etwas der Seele Angeborenes, das als solches der Würde als der alleinigen Herrschaft der Pflicht, welcher ursprünglich die Nichtübereinstimmung vorherging, entgegengesetzt sei. Bald jedoch tritt sie wieder als ein Erworbenes auf, nur sei von der ursprünglichen Freiheitsthat, durch welche jene bewirkt ward, jede Spur verloren gegangen. In der ersten Bedeutung schliesst Anmuth die Würde aus, in der zweiten geht jene aus dieser hervor. Die angeborene Anmuth ist eine Gabe der Natur; die erworbene Würde kann zur zweiten Natur werden. Dort ist Schönheit, die noch nicht, hier solche, die nicht mehr blosse Sittlichkeit ist; dort erhebt die Kunst sich zur Tugend, hier die Tugend zur Kunst; dort ist das Sein dem Schein, hier der Schein dem Sein übergeordnet.

Eine Stufenreihe entsteht, deren erste die natürliche Anmuth, deren mittlere die Würde, deren höchste die erworbene zur zweiten Natur gewordene Anmuth ausmacht. Auf der ersten herrscht natürliche, auf der dritten erworbene Einheit, auf der zweiten Widerspruch zwischen Vernunft und Natur. Aus der Einheit geht Gegensatz, aus diesem abermals die

Einheit hervor; die Versöhnung setzt Spaltung, diese Identität voraus. Wie oben dem Princip, stand er hier der Methode des folgenden Idealismus nahe. Fr. Schlegel, Schelling und Schleiermacher, selbst Fichte'n hat dieselbe unverkennbar zum Vorbilde gedient.

Für die natürliche Anmuth erfand Schiller später den besonderen Namen des Naiven. Der Doppelsinn, der in seinem Gebrauch des Wortes Anmuth lag, musste sich ihm selbst bemerklich machen, als er in seinen beiden letzten philosophischen Hauptschriften, in den Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschengeschlechtes und in der Abhandlung über naive und sentimentale Dichtung an's Tageslicht trat. Ausdrücklich bezeichnet er jene (1795) als eine philosophische Bearbeitung der reichhaltigsten Ideen aus dem Gedichte: die Künstler*) mit mehr Recht, als er sie zugleich (im ersten Brief) eine Ausführung Kant'scher Ideen nennt. Vielmehr ist der Hauptgedanke der Briefe, der mit den Künstlern übereinstimmt, dass der Mensch durch die Schönheit zur Freiheit gelange, das gerade Widerspiel des §. 59 der Kritik der Urtheilskraft, nach welchem der Mensch durch die Cultur des moralischen Gefühls zum ästhetischen erzogen wird. Die natürliche Anmuth, das möglichst vollkommene Gleichgewicht zwischen Sinnlichkeit, hier Stoff-, und Vernunft, hier Formtrieb genannt, gleich frei von sinnlich-materiellem Reiz und verständig einseitiger Tendenz ist die Mutter der Schönheit, beider Vereinigung Spiel, ihr Gegenstand lebende Gestalt, der Mensch nur so lange wahrer Mensch als er spielt, und nur das Schöne das Object, mit dem er spielen soll. Das einseitige Vorwiegen der Natur wie das eben solche der Freiheit erscheint auf das Gleichgewicht beider beschränkt. Dieses ist stofflich wie jenes, obgleich er die Vernunft früher den Formtrieb genannt hat. Jede stoffliche Wirkung der Kunst ist eine Trübung der Schönheit und mit einem Lichtblicke, der plötzlich durch die Nebel der Schulsprache bricht, setzt er hinzu: Die Vertilgung des Stoffes durch die Form ist das ganze Kunstgeheimniss des Meisters!**)

---

*) Briefwechsel m. Koerner III. S. 155.

**) Im XXII. Brief S. W. 1835. XII. S. 110. Fast mit denselben Worten an Koerner: Bei einem Kunstwerke also muss sich der Stoff (die Natur

Es leuchtet ein, dass hier Stoff etwas ganz anderes als Sinnlichkeit, Form ganz etwas anderes als Freiheit heisst. Auch die sittliche Freiheit sinkt zum Stoffe herab, wenn sie einseitig als Zweck der Kunst sich geltend macht; nur so weit sie Gestalt, also eine Form ist, ist sie Gegenstand des Künstlers. Schiller setzt seine eigenen moralischen Lieblingstendenzen zur blossen Stofflichkeit herab, der werdende Meister, dem der Inhalt nichts, die Form alles ist, hat seine Formel gefunden.

Aber so leichten Kaufes lässt ihn die Kant'sche Kunstsprache nicht los. Form ästhetisch zu verstehen und im ethischen Sinn zu gebrauchen, verträgt sich nicht. Schiller, der kantisch geschulte Denker, und Schiller, der neuerwachte Dichter, müssen nothwendig in Widerstreit kommen. Dieser bleibt auch nicht aus. Es gibt kein anderes Mittel, sagt er, den sinnlichen Menschen vernünftig zu machen, als indem man ihn zuerst ästhetisch macht, wenn er nicht etwa zu den Glücklichen gehört, die es von Natur schon sind. Der blos ästhetische Mensch ist noch nicht sittlich; aber das Höchste, das Grösste?

— — — die Pflanze kann es Dich lehren;
Was sie willenlos ist, sei Du es wollend; das ist's!

Es sind die Ideen der Künstler. Das Sittliche scheint noch immer über dem Schönen zu stehen, aber das letztere greift doch schon wenigstens schüchtern nach einem selbstständigen Werthe. Während die Wahrheit, wie er sagt, aus der schlechtesten Hand noch wirken kann,

„Bei dem Schönen allein macht das Gefäss den Gehalt!“

Der Gehalt tritt zurück; das Gefäss, die reine Form wird in ihre ewigen Rechte eingesetzt. Von Begeisterung hingerissen,

---

des Nachahmenden) in der Form (des Nachgeahmten), der Körper in der Idee, die Wirklichkeit in der Erscheinung verlieren (III. 115) und: — „Frei also wäre die Darstellung, wenn die Natur des Mediums durch die Natur des Nachgeahmten völlig vertilgt erscheint, wenn das Nachgeahmte seine reine Persönlichkeit auch in seinem Repräsentanten behauptet, wenn das Repräsentirende durch völlige Ableugnung oder vielmehr Verleugnung seiner Natur sich mit dem Repräsentirten vollkommen ausgetauscht zu haben scheint. — Kurz — wenn nichts durch den Stoff, sondern alles durch die Form ist.“ Ebend. S. 116.

stellt er am Schlusse der Briefe im Widerspruch mit dem Anfange die Schönheit über die Freiheit. Der ästhetische Staat, in welchem die Würde wieder zur Anmuth geworden ist, deckt den moralischen, in dem blos die Würde herrscht. Statt durch Schönheit zur Freiheit wird die Menschheit durch die letztere abermals zur Schönheit erzogen, wie am Anfang gegen, geht er am Schlusse mit Kant. Die Freiheit leitet zur Schönheit, nachdem diese zuerst zur Freiheit geführt hat; wie in den Künstlern die Kunst zur Weisheit lenkt und diese schliesslich sich wieder zur Kunst umwandelt; von der natürlichen Anmuth zur erworbenen fort geht der Weg durch die Würde.

Wenn nur die Begriffe es zuliessen! Die nicht nur naturlose, sondern naturwidrige Freiheit Kant's verträgt sich schlechterdings nicht mit einer durch Freiheit erworbenen Natur, welche Anmuth heisst. Der Geist ist Geist eben nur, insofern er das Gegentheil der Natur, diese nur Natur, insofern sie das Gegentheil des Geistes ist. Schiller's unsterbliche Kunstentdeckung: die Vertilgung des Stoffes durch die Form, schlösse vom Kant'schen Gesichtspunkte alle Schönheit aus, weil das Aufhören der Sinnlichkeit blosse Freiheitswesen zurücklässt.

Daher wo Schiller streng seinem Wortlaute getreu bleibt, jene Tendenz auf das ausschliessend Moralische, die seinem Sinn für heroische Grösse und der Grossheit seiner eigenen Natur entspricht. Dagegen der Abfall von jenem, wo der Aesthetiker durchbricht, dort der Sinn für Gehalt und stoffliche Wirkung des Kunstwerkes, hier die Pflege der Gestalt und des formellen Eindruckes. Form, soll sie erscheinen, bedarf zwar des Stoffes und es wäre ebenso thöricht, von einer Form, die an nichts, wie von einem Stoffe, der ohne Form erschiene, ästhetische Wirkung zu fordern, aber darum ist Schiller's Satz nicht minder wahr, dass nur in der Form die Schönheit liegt. Denn wie es widersinnig wäre, von einer Form zu reden, wo nicht zwischen Mehrerem ein Verhältniss stattfände, oder Verhältnisse anzuerkennen, welche nicht an Verhältnissgliedern erschienen, ebenso ungereimt wäre es, in den letzteren allein und nicht im Verhältnisse, in welchem sie stehen, den objectiv-realen Grund des ästhetischen Lobes oder Tadels zu erblicken.

Bei Schiller's von Kant entlehnter Terminologie herrscht zwischen Theorie und practischer Kunstweisheit ein unauflös-

licher Widerspruch. Vertilgung des Stoffes durch die Form heisst sein Meisterspruch, aus dem seine classischen Dichtungen hervorgegangen sind; in seiner Kunstphilosophie treibt er sich ruhelos umher zwischen der Einheit des Geistes mit der Natur in der Schönheit und ihrer Verschmähung durch den Geist in der Erhabenheit. Jene nimmt den zu vertilgenden Stoff mit in die Wirkung des Schönen auf, diese macht durch die Aufhebung der Sinnlichkeit das Schöne geradezu unmöglich. Gibt er sich ganz der Schönheit hin, so glaubt er der Freiheit genugthun zu müssen, indem er auf den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten hinweist, und vor den Gefahren derselben warnt. Folgt er dem Zuge des Erhabenen, das uns einen Ausgang aus der sinnlichen Welt verspricht und während das Schöne um den ganzen Menschen, sich nur um den reinen Dämon in uns verdient macht, so scheint er nach Hemsen's glücklichem Ausdrucke des Schönen eigentlich ganz entbehren zu können. Jenes legt seine Denkernatur ihm auf, dieses verwehrt ihm der Dichter, die sich wie Freiheit und Naturmacht, wie Vernunft und Sinn, wie Erhabenes und Schönes um seine Seele streiten.

Die Schuld fällt daher Kant und nicht Schiller zur Last, wenn auch das letzte Ringen nach Einheit der widerstreitenden Principe in der Abhandlung über naive und sentimentalische Dichtung vergeblich geblieben ist. Das Verhalten der Vernunft zur Sinnlichkeit war von vornherein der Art, dass, ihre Harmonie einmal gestört, ihre Wiederherstellung nur in endlose Ferne gerückt sein kann. Schiller'n ward die Unmöglichkeit vom Kant'schen Freiheitsbegriffe aus zu einer durch Freiheit erworbenen Schönheit zu gelangen, hier wenigstens so weit klar, dass er auf ihre Erreichung, wo sie nicht ein angeborenes Geschenk, eine Gabe der Götter an ihren Liebling ist, lieber geradezu verzichtet. Die natürliche Anmuth, die das Wesen des naiven Dichters ausmacht, ist beim sentimentalischen nur als moralische Forderung d. i. als Würde vorhanden. Jener ist selbst Natur; dieser sucht die verlorene. In jenem ist Schönheit ohne Freiheit, in diesem die Freiheit ohne Schönheit. Dieser ringt mit dem Stoffe, in jenem ist Form und Stoff von selbst im Gleichgewicht; der naive ist glücklicher, der sentimentalische verdienstvoller. Wenn es ein schönes Schauspiel ist, aus dem Schoosse des naiven das vollendete Kunstwerk

kampflos wie eine Pflanze hervorspriessen, so ist es ein erhabenes, den energievollen Geist den widerstrebenden Stoff sich unterwerfen zu sehen.

Das Sentimentalische ist die letzte Schanze, in welche sich Schiller's moralische Lieblingstendenzen vor der erobernden Schönheit zurückgezogen haben. Mit dieser Abhandlung nahm er Abschied vom Gehalte und wandte sich, soweit diess seine pathetische Natur zuliess, ganz der Darstellung der Form zu. An den reichen Brosamen, die von seinem Studiertische fielen, sättigten sich die Romantiker, welche wie Fr. Schlegel den Verlust des naiven Ideals und die fortschreitende Näherung an das unendlich entfernte zum geschichtlichen Schema ausbildeten. Zu dem ästhetischen Historismus, der mit dem Quietismus endet, hat Schiller, der Idealist, wider Willen den Anstoss gegeben.

Nicht ohne heimlichen Stolz wies sich Schiller dem Götterlieblinge Göthe gegenüber die Stelle des sentimentalischen Dichters zu. Es war nicht Schwäche, wie Schlegel, am wenigsten Servilität, wie andere behauptet haben. In dem kühnen Selbstvertrauen alles der eigenen Kraft zu danken, regt sich eher der Rest jenes titanischen Trotzes, welcher dem Leben gegenüber das Ideal in den Kampf führt. Schiller war sich bewusst, was er im Schönen verlor, durch das Erhabene zu gewinnen. Göthe verstand ihn und sprach das berühmte Wort: dass die Deutschen, statt zu hadern, wer von beiden grösser sei, sich freuen sollten, zwei Kerle, wie diese, zu besitzen.

Unsere Aufgabe endet. Hören wir Schiller, wie er dem göttlichen Gehalte des Naiven gegenüber die nicht mindere Göttlichkeit des idealen Dranges betont, ist es, als hörten wir Lessing, wenn er das Streben nach Wahrheit dem geschenkten Besitz derselben vorzieht. Die neuere Philosophie, die alles durch das Subject und in demselben sucht, spiegelt sich wieder in Schiller, wie die scholastische in Dante. Dieser theilt die Resignation der erkennenden Vernunft, jener setzt ihr den unablässigen Fortschritt gegenüber. Dante besitzt die Totalität irdischer und göttlicher Weisheit von aussen her, Schiller sucht sie aus sich in's Endlose zu erreichen. Jener wird folgerichtig epischer, dieser dramatischer Dichter. Jener schliesst an's Vergangene sich an, dieser bildet ein Künftiges; jener entfaltet, was er hat, dieser stellt das Suchen dar; jener

liebt das Gewordene, dieser wendet sich dem Werden zu. Für jenen hat das Subject nur insofern dadurch etwas Objectives geworden, für diesen das Objective nur insofern Bedeutung, als es durch Subjecte geworden ist. Handelnd wie ihre Philosophie ist die Dichtung der neueren Zeit; das grosse Werk ihres Bundes ist das philosophische Drama.

So ist der Epiker Dante der Dichter der mittleren, der Dramatiker Schiller jener der neueren Philosophie. Wie überlieferte Cultur und selbstangeeignete, wie unverdientes Geschenk und selbsterrungene Verheissung, wie göttliche Gnade und menschliche Kraft stehen sie einander gegenüber. Wie des ersteren Ziel ganz Geist, ist es des letzteren ganz Mensch zu sein, überwindender, ringender, die Sinnlichkeit der Vernunft unterwerfender Mensch! Darin liegt seine gewaltige, seine hinreissende Kraft, weil er das Höchste von uns und mit unseren Mitteln fordert. Ob uns der Reiz der Gestalt, ob uns die Grösse des Gehaltes an seinen Werken entzückt, ob wir dem Dichter den Kranz reichen, der nach ihm selbst nur langte, oder dem Denker, der an der Lösung unlöslicher Aufgaben nie verzagt, hoch über beide ragt sein Bild als die verkörperte Einheit ästhetischer und sittlicher Kraft empor. Glücklich dürfen wir uns, die wir seinem Gedächtnisse so nahe stehen, glücklich dürfen wir ihn preisen, dem Göthe neidlos wie ein antiker Heroe das herrliche Zeugniss gab:

Weit hinter ihm im wesenlosen Scheine
Lag, was uns alle bändigt, das Gemeine!

Zum Fichtejubiläum. *)

Ein Jahrhundert ist es her, seit Johann Gottlieb Fichte (19. Mai 1792) in dem kleinen Dorfe Rammenau in der Oberlausitz geboren ward. Ein schwedischer Wachtmeister aus dem Heere Gustav Adolfs war der Ahnherr der Familie; Grossvater und Vater des Philosophen waren schlichte Bandweber, die nichts weniger ahnten, als dass der Enkel und Sohn sein „Webermeisterstück“ in der „Gedankenfabrik“ machen sollte.

Bei der Taufe des Kindes geschah es, nach der Erzählung von Fichte's Sohn, dass ein Grossoheim der Mutter, der wegen seiner Frömmigkeit und fast prophetischen Weisheit überall verehrt wurde, von seiner fernen Wohnung zur Feierlichkeit herübergekommen war. Dieser kniete betend an der Wiege des Kleinen hin, segnete ihn laut und verhiess, dies werde einst ein Mann werden zum Troste und zur besonderen Freude seiner Eltern. Der Täufling rechtfertigte die Weissagung, indem er ein Mann wurde zum Troste in schlimmer und zum Stolze in guter Zeit für seine ganze Nation.

Vielleicht allerdings in anderem Sinne, als der alte Mann wähnen mochte. Das benachbarte Camenz hatte einen Knaben geboren werden sehen, der nach der Hoffnung seiner Eltern ein Licht der Kirche werden sollte, ihrer Meinung nach aber nichts als ein Komödienschreiber und gefährlicher Freigeist geworden war. Fichte sollte wie Lessing einst Theologie studiren. Hier sprach sich frühzeitig jene Eigenschaft bei ihm aus, ohne welche kein Philosoph gedacht werden kann,

*) Wochenschrift für Kunst, Literatur und öff. Leben. (Beil. z. Wiener Zeitung.) Jahrg. 1862 Nr. 1 u. ff.

und deren in seinem Universätsstudium fühlbar gewordener Mangel ihn wie jenen alsbald von der Facultät forttrieb. Das wissenschaftliche Bedürfniss seines philosophischen Kopfes vermochte nur in folgerichtig durchgeführter Theorie Beruhigung zu finden, welche aus einem Princip alles durchdrang und das damit Unvereinbare unerbittlich von sich ausstiess. Die lutherische Dogmatik, die er in Leipzig bei Pezold hörte, war nicht der Art, ihm über die unausbleiblichen Zweifel und Dunkelheiten hinauszuhelfen. Fichte beschloss unabhängig zu forschen und sah sich dadurch aus dem rein theologischen immermehr auf den blos philosophischen Standpunct hingedrängt. Alle seine philosophischen Bestrebungen, äusserte er sich später bestimmt, seien ursprünglich davon ausgegangen, sich eine haltbare Dogmatik zu verschaffen.

Es war der Weg, welchen ein Lessing, ein Leibnitz, die gesammte Philosophie der neueren Zeit im Gegensatze gegen die scholastische Gebundenheit des Mittelalters einschlug. Die Philosophie wandte sich ab von der Theologie, nicht sowol um ihr feindlich, als um von ihr unabhängig zu sein. Der Bedingtheit des Glaubens setzte sie die unwiderrufliche Forderung der Unbedingtheit des Wissens gegenüber. Voraussetzungslosigkeit des Princips, Folgerichtigkeit und Lückenlosigkeit als Eigenschaften der Methode und des Systems bilden das wissenschaftliche Ideal, an dessen Realisirung durch eigene Kraft der menschliche Geist seitdem ununterbrochen arbeitet. Fichte ward die Incarnation dieses unauslöschlichen Triebes. Eine thatkräftige Natur ruhte er nicht, bis er das gesammte Denken und Sein auf eine ursprüngliche Thathandlung des Ich zurückgeführt hatte. Ihm schien nichts geleistet, so lange nicht alles geleistet, das letzte Princip und die unfehlbare Methode gefunden, die unendliche Fülle der Folgerungen aus dem einen gemeinsamen Urquell abgeleitet war. Philosophie und Charakter waren bei ihm aus einem Guss; Consequenz die Seele seines inneren wie äusseren Handelns. Ich bin, schrieb er an Reinhold, z. B. in jedem Augenblick bereit, mich feierlichst zu verbinden, dass ich ewig verdammt sein will (um mich einer Kant'schen Wendung zu bedienen), wenn ich je auch nur innerlich zurücknehme, und wenn irgend ein Mensch, der es nur einmal eingesehen hat, innerlich zurücknimmt, was ich an meiner Wissenschaftslehre wirklich weiss

und als durchaus evident einsehe. (Fichte's Leben u. Brfw. Erste Aufl. I. 418.) Und in der Zeit des tiefsten Verfalls Deutschlands und der beinahe völligen Zertrümmerung der preussischen Monarchie schrieb er von Königsberg aus, wohin er dem flüchtenden Hofe gefolgt war, an seine zurückgebliebene Gattin: „Hält mich kein anderer beim Wort, so wird es nur um so mehr Pflicht, dass ich mich selbst dabei halte. Gerade wenn andere deutsche Gelehrte von Namen (er dachte wahrscheinlich an Johannes v. Müller, der um diese Zeit Unterrichtsminister des neuen Königreiches Westphalen ward) sich wankelmüthig zeigen, muss der bisher Rechtliche um desto fester stehen in seiner Rechtlichkeit." (Ebend. S. 489.)

Da ist es nun einerseits merkwürdig, andererseits ebenso begreiflich, dass der spätere Idealist und Freiheitslehrer ursprünglich Spinozist und Determinist war, bevor er den Spinozismus kannte. Charakteristisch genug für den Philosophen und Mann der That scheint das Problem von der Freiheit des Willens, oder bestimmter die Frage, wie eine solche mit der alles umfassenden und ordnenden Nothwendigkeit sich vereinbar denken lasse, seine Aufmerksamkeit zuerst besonders erregt zu haben. Wie ernst er es damit nahm, geht aus einem Jahre nachher verfassten Schreiben vom 5. September 1790 an seine Braut und nachmalige Gattin, Johanna Rahn in Zürich, hervor, in welchem er sie um Vergebung bittet, dass er sie so oft durch deterministische Behauptungen irregeführt habe. Ein sächsischer Prediger, dem er seine Gedanken mittheilte, bezeichnete dieselben als Spinozismus. Fichte, der diesen bisher nur als abstrusen Atheismus schildern gehört, liess sich hiedurch zum Studium der Werke Spinoza's bewegen. Wie mächtig die Ethik desselben seinen verwandten Geist ergriff, davon legen alle seine späteren Werke und seine eigenen Geständnisse redendes Zeugniss ab. Trotz des scheinbar schneidenden Gegensatzes, in welchem sein eigener kritischer Idealismus zu Spinoza's dogmatischem Realismus sich befand, stand er Spinoza fortan näher, als irgend einem seiner Vorgänger, den einzigen Kant ausgenommen. Was ihm an ersterem imponirte, war dasjenige, was ihm selbst für die einzige unentbehrliche Eigenschaft jeder echten Philosophie galt: systematische Consequenz; was ihn, so nahe er demselben mit der theoretischen Seite seines Wesens gekommen war, von der practischen her nothwendig abstossen zu müssen

schien, weil es mit der innersten Anlage seiner eigenen ethischen Persönlichkeit im offenen Widerspruche stand, war die gänzliche Negirung und Aufhebung persönlicher Freiheit und Selbstständigkeit von Seite des Spinozismus. Ihre Behauptung und Sicherstellung war das tiefste Bedürfniss von Fichte's energischer, auf Handlung abzielender Natur. Dieses fand er bei Kant, sein Verlangen nach Systematik und Deduction des Ganzen der Wissenschaft aus einem Princip bei Spinoza befriedigt. Aus dem Zusammenfluss beider so diametral entgegengesetzter Weltanschauungen ist Fichte's eigene Philosophie ihrem Gesammtcharakter nach hervorgegangen.

Mit Recht hat der neueste Darsteller der Philosophie Fichte's, J. H. Loewe (Die Philosophie Fichte's nach dem Gesammtergebnisse ihrer Entwicklung und in ihrem Verhältnisse zu Kant und Spinoza. Stuttgart, Nitzschke, 1862), auf dessen Beziehungen zu beiden schon auf dem Titelblatte hingewiesen. Während dieselben zu Kant stets anerkannt worden sind, wurden und werden die zu Spinoza nicht selten bestritten. Fichte selbst äusserte später, zwar erst durch Entwicklung der eigenen Lehre, aber ganz und bis auf die Wurzel habe er von Spinoza sich losgemacht. So einleuchtend schien der Gegensatz, den namentlich Fichte's erste Schriften zum Spinozismus bildeten, dass in Bezug auf diese seinem Ausspruche fast unbedingt Glauben geschenkt worden ist. Der Verfasser der Wissenschaftslehre vom Jahre 1794, der Sittenlehre von 1798 schien in der That den Spinozismus, wenn er je bei ihm vorhanden war, bis auf die Wurzel vertilgt zu haben. Ob es ihm damit auch in den späteren Schriften gelungen, ist dagegen vielfach bezweifelt worden. Gerade auf die in denselben hervortretende Hinneigung zum Spinozismus, von dem damals niemand ahnte, dass er Fichte's ursprüngliche Philosophie gewesen sei, ward die Beschuldigung der Inconsequenz gegründet, welche den Denker und Mann, dem ihr Gegentheil über alles ging, am empfindlichsten treffen musste. Letztere ist nicht verstummt; sie ist trotz Fichte's Abwehr immer von neuem erhoben worden. Herbart, der ehemalige Zuhörer und noch als Student wissenschaftliche Gegner Fichte's, hat in seiner bekannten Rede über desselben Ansicht der Weltgeschichte (S. W. XII. S. 259) Fichte's spätere Philosophie eine Verfeinerung der indischen Emanationen oder noch mehr, eine idealistische Uebersetzung

von Spinoza's Pantheismus genannt. Wer Fichte, schrieb Schelling noch in der letzten Zeit seines Lebens (S. W. II. Abth., 3. Bd. S. 51), in der ganzen Energie seines Geistes kennen lernen wolle, müsse an sein Hauptwerk, die Grundlage der Wissenschaftslehre, verwiesen werden. In seinen späteren Werken habe er gewisse ihm anfänglich fremde Ideen mit seinen ursprünglichen in Verbindung zu setzen gesucht. Allein er hätte, meint der einstige Schüler und Freund, besser gethan, es zu unterlassen und rein er selbst zu bleiben, da mit jenem Synkretismus seine Philosophie das Charaktervolle, wodurch sie zuerst ausgezeichnet war, eingebüsst und in's Charakterlose sich verloren habe. Aehnlich haben seit Schelling beinahe alle Geschichtschreiber der neueren Philosophie, wol am härtesten Hegel sich ausgedrückt, der Fichte's umgebildete Philosophie „eine Philosophie ohne philosophisches Interesse, für aufgeklärte Juden und Jüdinnen, Staatsräthe und Kotzebue" nennt. (S. W. XV. S. 597.) Der Philosoph, der in der Wissenschaftslehre von 1794 seine glänzende Laufbahn mit dem allmächtigen Ich als der alle Realität setzenden Thätigkeit begann, soll am Schlusse desselben, um mit Loewe zu sprechen, bei „Einem sich und all sein Denken und Wollen mit allem um ihn her in den Abgrund der leeren Unendlichkeit versenkenden Blick, dem buddhistischen Nirvâna vergleichbar, angelangt sein". (a. a. O. S. 267.) Diejenigen aber, welche wie Erdmann (Gesch. der Specul. seit Kant) eine vermittelnde Stellung zwischen Anklage und Vertheidigung einzunehmen versuchten, gaben zwar die Uebereinstimmung der späteren Philosophie Fichte's mit der früheren in den meisten und wesentlichsten Puncten zu, betrachteten jedoch einige Wendungen derselben als solche Modificationen seines ursprünglichen Standpunctes, durch welche er diesen wesentlich alterirt und principiell sich von ihm entfernt habe.

Gegen Schellings und Hegels Verdächtigung des principiellen Abfalls von seinem ursprünglichen Systeme hat Fichte noch selbst wiederholt das Wort zur Vertheidigung ergriffen. Nicht nur wies er bereits in dem erst vor kurzem aus dem Nachlasse Schellings veröffentlichten philosophischen Briefwechsel mit letzterem dessen Vorwurf, dass seine Wissenschaftslehre subjectivistisch und eben so wie Kants Philosophie blos propädeutisch gewesen sei, mit Heftigkeit zurück, sondern er war zugleich unermüdlich in der Behauptung, seine spätere Philosophie

sei kein Bruch mit seiner ehemaligen, vielmehr als eine Fortentwicklung derselben anzusehen. Das erstere ruhte auf seiner festgewurzelten Ueberzeugung, durch ihn erst sei Kants Philosophie zum Durchbruche gekommen, das letztere auf der fortwährend von ihm betonten Unterscheidung zwischen dem Wesen und der Form seiner eigenen Philosophie. In ersterer Beziehung habe ja Kant selbst angedeutet, dass er in seinen Kritiken nicht die Wissenschaft selbst, sondern nur die Propädeutik einer solchen habe aufstellen wollen, während das Eigenthümliche seiner (Fichte's) Philosphie darin bestehe, aus der für Kant unerforschlich gebliebenen gemeinsamen Wurzel der übersinnlichen und sinnlichen Welt, als dem einen Princip, beide Welten als wirkliche und begreifliche abzuleiten. In letzterer Beziehung dagegen habe er seine Philosophie niemals für vollendet ausgegeben. Im Gegentheile, die Wissenschaftslehre vom Jahre 1794 genüge ihm selbst nicht und er sei weit entfernt, sie als den Abschluss seiner Speculation anzusehen. In der Mannigfaltigkeit der Formen, in denen sie sich, ohne ihr Wesen zu verändern, vortragen lasse, beruhe gerade eine der Haupteigenthümlichkeiten seiner Philosophie. Daher und aus einer fehlerhaften Einrichtung seines Kopfes, wie er einmal an Reinhold schreibt (Leben und Brfw. Erste Aufl. II. S. 241), das Ganze auf einmal fassen zu müssen oder es nimmermehr zu bekommen, entspringe die oft gerügte Dunkelheit und Unreife seiner Darstellung. Er will, dass man bei seinen Schriften die Worte Worte sein lasse, mit den Theilen es nicht zu genau nehme, wie er selbst immer das Ganze im Auge behalte. Ein geborner Volksredner ist er in Mitteln unerschöpflich, das wissenschaftliche wie das gebildete Publicum zum Verstehen zu zwingen. Für jedes neue Collegiensemester giesst er das alte Erz seines Systems in neue Form um; doch bis zum Lebensende beharrt er bei der nachdrücklichen Versicherung, dass durch die wiederholten Umbildungen, welche dasselbe in den Wissenschaftslehren von 1801, 1804, 1812 und 1813 erfuhr, nichts vom Gehalt der ursprünglichen Bearbeitung vom Jahre 1794 wesentlich Unterschiedenes zu Tage gekommen sei. Der Erfüllung meines Versprechens, schrieb er im Jahre 1806, als er den Standpunct der letzteren angeblich längst sollte überschritten haben, — der Erfüllung meines Versprechens, eine neue Darstellung der Wissenschaftslehre zu geben, halte ich mich für entbunden, weil mir immer

deutlicher geworden ist, dass deren alte Darstellung (vom Jahre 1794) gut und vorerst ausreichend sei. Niemals, fügt er hinzu, habe man von ihm eine andere Lehre zu erwarten, als die ehemals an das Publicum gebrachte. (S. W. VIII, S. 369.)

So bestimmten Erklärungen gegenüber müssten wir Fichte'n uns in arger Selbsttäuschung begriffen denken, wenn wir an eine unausfüllbare Kluft zwischen der ersten und zweiten, angeblich mit der Wissenschaftslehre von 1801 beginnenden Periode seines Philosophirens glauben sollten. Geht man freilich wie meist von der Meinung aus, in der sogenannten ersten, in Ton und Haltung vorwiegend Kantisch gefärbten Periode habe man Fichte's wahre Philosophie, in der nachherigen zum Spinozismus hinneigenden ihm anfänglich fremde Ideen vor sich, so ist der Abstand allerdings so auffallend als möglich; aber gerade worauf es ankommt, der Beweis für die Fremdheit jener Ideen ist um so schwerer zu führen, seit Fichte's frühe Vertrautheit mit dem Systeme Spinoza's durch seinen Biographen erwiesen ist. Statt von Spinoza zu Kant, liessen Fichte's bisherige Darsteller ihn erst von Kant zu Spinoza seinen Uebergang machen. Fichte's frühere Schriften wurden ohne Bezug auf die späteren, und diese nur insoferne in's Auge gefasst, als ihr Inhalt mit dem jener in Widerspruch zu stehen schien. Zu lang ist übersehen worden, dass bei einem Denker, der seinen Freunden einschärfte, ihn nicht nach den einzelnen Theilen, sondern nach dem Ganzen zu würdigen, die Aufforderung nahelag, den Kern seiner Philosophie aus der Gesammtheit seiner (früheren und späteren) Schriften zusammengenommen zu schöpfen.

Es war daher nicht blos ein Act rühmlicher Pietät, es war die Erfüllung eines wissenschaftlichen Bedürfnisses, wenn Fichte der Sohn, von diesem umfassenden Gesichtspuncte ausgehend, das Andenken seines Vaters gegen die Beschuldigung des Abfalles von seiner eigenen Vergangenheit in Schutz genommen hat. In seinen Beiträgen zur Charakteristik der neueren Philosophie (1830), die zu dem Besten und Klarsten gehören, was unsere Literatur zur Aufhellung des inneren Zusammenhanges der neueren Philosophie besitzt, wird von ihm S. 280—315 mit Glück nachzuweisen gestrebt, dass schon in der ursprünglichen Wissenschaftslehre der Wende- und Anfangspunct der nachmaligen philosophischen Entwickelung Fichte's, oder mit anderen Worten, dass, wenn desselben spätere Philosophie

idealistischer Spinozismus, dessen Keim schon im Jahre 1794 zu suchen sei. Loewe's neueste Revision der Fichte'schen Philosophie, welche im strengen meist wörtlichen Anschluss an die Quellen ein die gesammte schriftstellerische Production unseres Denkers von der Recension des Schulze'schen Aenesidemus (1790) bis zur letzten Redaction der Wissenschaftslehre (1813) umfassendes Bild aufstellt, hat dies von Fichte d. J. auch an anderen Orten z. B. in „Gegensatz, Ziel und Wendepunct heutiger Philosophie" I. Bd. S. 47 und in seinem Systeme der Ethik wiederholte Ergebniss im vollsten Masse bestätigt. Der Entwicklungsgang der Fichte'schen Philosophie, sagt der Verf. sehr treffend (S. 245), erscheint als eine um den Spinozismus kreisende Bahn, welche von der vermeintlich grössten Sonnenferne zum Perihel sich bewegt und so wieder dem Puncte sich nähert, auf welchem Fichte sich befand, ehe er den ihm eigenthümlichen Weg betrat.

Dieser Punct war der Determinismus, Fichte's ursprüngliche Philosophie. In der Grundlegung der gesammten Wissenschaftslehre (1794) S. W. I. S. 100 behauptete Fichte ausdrücklich, es gebe nur zwei consequente Systeme, das kritische, welches die Grenze des Ich anerkenne, und das spinozistische, welches dieselbe überspringe, so dass, wer das Ich überschreite, nothwendig zum Spinozismus kommen müsse. Letzterer sei Dogmatismus, und zwar insofern ein Dogmatismus consequent sein könne, das consequenteste, aber nichtsdestoweniger grundlose Product desselben. Derselbe setze nemlich das Ich nicht als schlechthin unbedingt und durch nichts Höheres bestimmbar (wie es der erste Grundsatz der Wissenschaftslehre thue), sondern stelle den Begriff eines Dinges als höheren über dem Ich, lasse sonach, statt das Ding im Ich (das Sein in der That), das Ich vielmehr im Dinge (die That im Sein) gesetzt sein, ohne doch darthun zu können, warum er für dieses sein Ding nicht abermals einen höheren Grund postulire. Während daher die Wissenschaftslehre das Sein aus dem Ich (aus der Thathandlung), erkläre Spinoza's Lehre das Ich aus einem völlig bewusstlosen und sein selbst nie bewusstwerdenden Sein (der Substanz), was eben der Grund sei, dass jeder, der über das (reine, absolute) Ich hinausgehe, nothwendig in den Spinozismus gerathen müsse. Hier scheint sich

nun Fichte's philosophischer Planet im Aphel des Spinozismus zu befinden. Und berücksichtigt man, dass Fichte, was er hier an Spinoza tadelte, später selbst gethan, dass auch er über das reine Ich hinausgeschritten und ein hyperabsolutes Sein von ihm als Gottheit über dasselbe gestellt worden sei, so scheint Fichte in der That durch obige Aeusserung sich selbst das Urtheil gesprochen, aus dem consequenten Kritiker in den ebenso consequenten Spinozisten höchst inconsequenterweise sich verwandelt zu haben.

Erdmann hat darum auch in der von Fichte in der Wissenschaftslehre von 1801 fallen gelassenen Aeusserung (S. W. II. S. 13), dass die Wissenschaftslehre zwar vom absoluten Wissen und nicht vom Absoluten ihren Ausgang nehmen, gleichwol aber veranlasst sich fühlen müsse, das Absolute noch über dem absoluten Wissen und unabhängig von demselben zu denken, den Scheidepunct gesehen zwischen dessen früherer und späterer Seinslehre, obgleich sie in der genannten Bearbeitung der Wissenschaftslehre noch ziemlich vereinzelt dastehe. (Geschichte der neueren Philosophie III. 2. S. 22.)

Es ist nun Loewe's Verdienst, durch eine ebenso mühsame als sachgemässe Beweisführung dargethan zu haben, sowol dass jene Aeusserung in der Wissenschaftslehre von 1801 keineswegs eine so untergeordnete Rolle spiele, als Erdmann ihr beilegt, dass sie vielmehr einen wesentlichen Einfluss auf die ganze Untersuchung übe, als auch, dass ein allerdings noch nicht durchgeführter Ansatz dazu schon in der Sittenlehre von 1798, ja selbst einigermassen schon in der Wissenschaftslehre von 1794 (Fichte's d. J. Wendepunct) zu finden sei. (a. a. O. S. 46 u. ff.)

Fichte wirft in der Sittenlehre von 1798 die Frage auf nach dem Absoluten im Wollen. Indem er darauf Verzicht thut, eine vollkommen entsprechende Benennung für dasselbe aufzutreiben, da dieser Begriff der schwierigste in der gesammten Philosophie und bisher noch so gut wie gar nicht gedacht, geschweige bezeichnet sei, nennt er es, um doch einen Namen dafür zu haben: die absolute Tendenz zum Absoluten oder die Tendenz, sich selbst absolut zu bestimmen. In dieser Erklärung nun erscheint das Absolute doppelt gesetzt, einmal als etwas, das vorläufig nur als Tendenz besteht, sodann als dasjenige, worauf

die Tendenz sich richtet. Das letztere nun wird von Fichte ausdrücklich als Wollen, als Thätigkeit des Sichselbstbestimmens bezeichnet. Da nun die absolute Thätigkeit die in sich zurückgehende, auf sich handelnde genannt, unter Insichzurückgehen aber von Fichte Ichheit, unter Aufsichhandeln von ihm Wille verstanden wird, so folgt, dass jene absolute Tendenz als Potenzialität des absoluten Wollens in der Gestalt eines dem Insichzurückgehen und Aufsichhandeln Vorhergehenden und beides Ermöglichenden zu denken, ein Solches aber nichts anderes sei, als die absolute Causalität, die Thätigkeit selbst aber pure et simpliciter, d. h. vor dem ewigen Acte ihrer unendlichen in sich zurückgehenden Selbstbestimmung gefasst. Diese selbst aber sei wieder nichts anderes, als jenes esse in mero actu, die unendliche Actuosität, reine Agilität und gegenseitige absolute Durchdrungenheit von Sein und Leben, von der Fichte in der Wissenschaftslehre von 1804 spreche, sonach das späterhin von demselben als Hyperabsolutes bezeichnete supreme Absolute in seinem Ansich. (a. a. O. S. 57.) Diejenigen aber, welche jener Erhebung über den Begriff zum formlosen und reinen Sein etwa die Einrede entgegensetzten, er sage dies wol jetzt, ehedem aber habe es anders gelautet, weise Fichte selbst in seinem Schreiben an Jacobi (Leben u. Brfw. Erste Aufl. II. S. 195) mit den Worten zurecht: schon in §. 5 der ersten Wissenschaftslehre (1794) sei das Streben (die absolute Tendenz) als das Vehikel aller Realität angegeben, und die sich jetzt so eifrig bemühten, der Wissenschaftslehre den Staar zu stechen (Schelling und die Seinen), möchten wol nicht bis zum §. 5 gelesen haben.

So hätte denn Fichte selbst bis auf §. 5 der ersten Bearbeitung der Wissenschaftslehre den Keim eines Hinausgehens über das Ich zurückgeführt, welches letztere, wie es in obiger Stelle hiess, unrettbar zum Spinozismus führen müsse. Der Spinozismus, von dem er sich bis zur Wurzel freigemacht zu haben, den seine Nachfolgerschaft wenigstens erst in seinen späteren Schriften wieder zu entdecken glaubte, war sonach schon in der ersten keineswegs überwunden und trat in dem Masse immer stärker an's Licht, als die in der Wissenschaftslehre von 1794 und in der Sittenlehre von 1798 ausgesprochene Tendenz zum Absoluten sich mehr und mehr in ein der absoluten Thätigkeit vorauszusetzendes Urvermögen dersel-

ben, das Hyperabsolute, verwandelte. Dass der theoretische Theil der Wissenschaftslehre, insofern er blos aus den letzten beiden der ihrer Darstellung vorausgesandten drei Grundsätze deducirt werde, nichts anderes sei als systematischer Spinozismus, nur dass eines jeden Ich selbst die einzige höchste Substanz ausmache, hatte noch Fichte selbst zugegeben (S. W. I. S. 122). Der practische Theil derselben geht zwar scheinbar über den Spinozismus hinaus, indem er sich bis zum reinen absoluten Ich als Voraussetzung des Ichs jedes Einzelnen erhebt, wohin der Spinozismus, der wol das einzelne Ich aus einem vorausgesetzten Ding (der ruhenden Substanz), dieses selbst aber nicht wieder aus einem absoluten Ich ableitet, nicht folgen kann. In Wahrheit aber führt der practische Theil wieder in den Spinozismus hinein, indem auch bei dem als absolut gesetzten reinen Ich die Tendenz zu einem höheren Absoluten und sonach statt der kritischen Ableitung des Dinges aus dem Ich die spinozistische des Ichs aus dem Ding auf höherer Stufe gesetzt wird.

Dass dieser spinozistische Zug in Fichte's erster schriftstellerischer Periode mehr im Hintergrunde blieb, rührt daher, dass hier Fichte auf den Sieg des Princips des Idealismus, des Ich, alles Gewicht legte. Von diesem sollte zunächst ausgegangen, aus ihm zunächst alle weitere Realität deducirt werden. Allmälig trat jedoch das Bedürfniss einer Ableitung des Ichs selber, zuerst des empirischen aus dem reinen, dann des letzteren selbst aus einer vor allem Ich seienden unvordenklichen Realität hervor, deren Nothwendigkeit im Keime schon durch den ersten Grundsatz der Wissenschaftslehre angedeutet war. So schlief auf dem Grunde des extremsten Idealismus ein verkappter Realismus (im spinozistischen Sinne), den Fichte nicht erst in seinen späteren Schriften in's Idealistische zu übersetzen nöthig hatte.

Die Lösung des auffälligen Widerspruches, in welchen diese durchgehende spinozistische Färbung seines Philosophirens mit Fichte's oben citirter Behauptung geräth, dass sein Kriticismus und Spinozismus Gegensätze bildeten, liegt darin, dass Fichte, ein consequenterer Spinozist, als der historische Spinoza selbst, von Anfang an, zuerst der Tendenz, dann der Durchführung nach, einem Spinozismus huldigte, für welchen das kritische und das von Fichte sogenannte spinozistische System untergeordnete Standpuncte waren. Dieses leitete das Ich vom

Sein, jenes das Sein vom Ich ab, während Fichte's Spinozismus jenes das Sein setzende Ich selbst aus einem höheren, dem absoluten Sein als der allerletzten Voraussetzung deducirte. Der Schein der Inconsequenz, welcher dadurch entstand, dass Fichte von dem einen seiner Gegensätze, dem kritischen, zum anderen, dem spinozistischen Pole überging, verschwindet sofort, sobald die Einsicht sich eröffnet, dass dieser allmälig sich entfaltende Spinozismus vor Fichte's kritischer Periode und während derselben im Keime bestand und mit dem von ihm spinozistisch genannten und dem historischen Spinoza beigelegten nur den Namen gemein hat. In diesen Spinozismus, der aber nur sein eigener war, ist Fichte, wie er richtig prophezeit, durch das Ueberschreiten des Ich als der kritischen Grenze nicht sowohl hineingerathen, als vielmehr immer darin ohne und mit Wissen befangen gewesen.

Die angebliche Kluft in Fichte's Philosophie, wenn man von vorwärts mit der kritischen Leuchte den Pfad zu dessen späterem Systeme sucht, ebnet sich vor dem Blicke, wenn man von rückwärts am Faden des Spinozismus sich zu Fichte's Anfängen zurückfindet. Durch den Absolutismus der sich selbst realisirenden Vernunft, welcher Kant's, schimmert der Absolutismus der alleinen Substanz, welcher Spinoza's Grundlage bildet. In Fichte's Anfängen schon sind die Keime zu erkennen welche in ihm, Schelling und Hegel ihre Früchte treiben, den erneuten Spinozismus zur Philosophie des Jahrhunderts, die Deutschen zum philosophischen Volke der Gegenwart erheben sollten. Was Jacobi ausgesprochen, dass jede consequente Philosophie nur Spinozismus sein könne (S. W. IV. 1. S. 217), was Hegel, ihm Recht gebend, mit den Worten wiederholte: Du hast entweder den Spinozismus oder keine Philosophie (S. W. XV. S. 362), schien sich bewähren zu müssen, so lang mit Spinoza und Fichte die Ableitung des gesammten Denkens und Seins aus einem einzigen Princip im Namen der Consequenz zum leitenden Grundsatze erhoben ward.

Von dem Tadel wissenschaftlicher Inconsquenz, des Abfalls von seinen eigenen philosophischen Principien wird eine unbefangene Prüfung Fichte freisprechen müssen, wie sie auch sonst über den Werth jener Einheitsmaxime, deren Folgen längst vorliegen, denken mag. Mit einem von Spinoza entlehnten Ideal der Wissenschaft trat Fichte an Kant's Kritik heran;

Determinist von Haus aus, war sie für ihn nur der Durchgangspunct zu einem im Namen der Freiheit wiedergeborenen höheren Spinozismus. Grossartigkeit des Entwurfes, Zähigkeit in der Durchführung werden an ihm wie an Spinoza selbst entschiedene Gegner anerkennen; den Geist sittlicher Hoheit und unwiderstehlicher Energie hat er vor des letzteren theoretischer Beschaulichkeit und thatloser Resignation voraus. Fichte dem Mann und Patrioten haben selbst erbitterte Feinde den Ruhm der politischen Consequenz, der unerschütterlichen Treue gegen seine sittlichen, religiösen und staatsbürgerlichen Grundsätze mit Bewunderung zugestanden.

So lange in Deutschland ein Herz schlägt, das die Schmach fremder Zwingherrschaft zu fühlen vermag, wird das Andenken des Muthigen fortleben, der im Moment der tiefsten Erniedrigung, unter den Trümmern der zusammengebrochenen Monarchie Friedrichs des Grossen, mitten in dem von Franzosen besetzten Berlin, vor Augen und Ohren der Feinde, unter Spionen und Angebern, die von aussen durch's Schwert geknickte Kraft des deutschen Volkes von innen durch den Geist wieder aufzurichten und in demselben Augenblicke, da die politische Existenz desselben für immer vernichtet zu sein schien, durch den begeisternden Gedanken allgemeiner Erziehung ein solches in künftigen Generationen neu zu erschaffen unternahm. In der Entartung der Volksgesinnung durch alle Schichten und Stände der Bevölkerung hindurch hatte nach seiner klar erkannten Ueberzeugung der wahre und einzige Grund gelegen, warum der so kurze und beispiellos unglückliche Kampf eine so völlige Auflösung des preussischen Staates herbeigeführt; nur ihre vollkommene Erneuerung konnte denselben wieder herstellen. Die alte Zeit war abgelaufen; sollte der Staat wahrhaft fortleben, so war ein Mittelglied zu finden, welches langsam vielleicht, aber sicher wirkend, zugleich unerreichbar dem feindlichen Einflusse, diese Wiedergeburt der Zeit vorbereiten konnte. „Aus nichts wird nichts, schrieb er um diese Zeit dem preussischen Kabinetsrath Beyme, auch gibt es keinen Uebergang zwischen zwei durchaus entgegengesetzten Zuständen. Darum glaube ich immerfort, theurer Freund, dass ohne eine völlige Umschaffung unseres Sinnes, ohne eine durchgreifende Erziehung aus keinem günstigen oder ungünstigen Erfolge für uns Heil zu erwarten ist. Was als Krafter-

wachen erscheint, ist oft nur Fieber, das sich im Prahlen mit künftigen Grossthaten und in einem einfältigen Vertrauen auf andere, die ebenso fertig schwatzen, äussert. (Leben und Briefw. Erste Aufl. I. 526.)

Fichte, der ehemalige Jünger Pestalozzi's, dachte wie Plato Rousseau und alle diejenigen gedacht haben, die das Heil des Staates sicherer auf durch gemeinsame Erziehung geweckte Liebe zum Vaterland als auf Legionen gegründet glaubten. Als jedoch die Stunde schlug, zeigte sich's, dass ihn nicht Feigheit den längeren Weg durch Erziehung und Unterricht hatte dem kürzeren durch die Waffen vorziehen lassen. In der Lage der äussersten Unterdrückung, sprach er damals (1813) zu seinen Schülern, was können die Freunde der Geistesbildung thun? Zwar um Muth zu beweisen, bedürfe es nicht, dass man die Waffen ergreife; den weit höheren Muth, mit Verachtung des Urtheils der Menge treu zu bleiben seiner Ueberzeugung, muthe uns das Leben oft genug an. Der Denker, der seiner wissenschaftlichen Denkfreiheit den Lehrstuhl zu Jena geopfert hatte, durfte dies von sich sagen. Wenn ihnen jedoch, fuhr er fort, die Theilnahme an dem Widerstande nicht nur freigelassen, wenn sie sogar zu derselben aufgefordert werden, wenn nicht sowol auf die Streitkraft, als auf den durch das Ganze zu verbreitenden Geist gerechnet werde, der hoffentlich, aus den Schulen der Wissenschaft ausgehend, ein guter Geist sein wird — dann verstand es sich für Fichte von selbst, dass jeder mit Beiseitesetzung weitaussehender Zwecke, seine Kräfte dem dargebotenen grossen Momente zu jedem, wozu sie in diesem Momente am tauglichsten sind, widme.

Er selbst war dazu für seine Person bereit. Varnhagen erzählt, wie er, Fichte besuchend, vor dessen Thüre zwei Piken, eine für ihn, die andere für den damals sechszehnjährigen Sohn bestimmt, an der Mauer lehnend fand. Nur die endlich durchdringende Ueberzeugung, als Redner entweder beim Heere oder zu Hause von dem Katheder der heiligen Sache bessere Dienste leisten zu können, als mit dem blanken Eisen in der ungeübten Hand, hielt den sein Leben, wo es den höchsten Zweck galt, für nichts achtenden Denker ab, wie Sokrates persönlich in's Feld zu ziehen.

Schon bei Gelegenheit der ihm Gefahr drohenden Reden

an die deutsche Nation hatte Fichte, wie bei jedem wichtigen Entschlusse, mit der Feder in der Hand sein Leben gegen die Wichtigkeit der Sache in die Waagschale gelegt und es dieser mit freiem Entschlusse zum Opfer gebracht. Der einzige Entscheidungsgrund ist, sprach er zu sich in der Einsamkeit aufrichtiger Selbsterwägung, kannst du hoffen, dass dadurch ein grösseres Gut bewirkt werde, als die Gefahr ist? Das Gute ist Begeisterung, Erhebung: meine persönliche Gefahr kommt gar nicht in Anschlag, sondern sie könnte vielmehr höchst vortheilhaft wirken. Meine Familie aber und mein Sohn würden des Beistandes der Nation, der letzte des Vortheils, einen Märtyrer zum Vater zu haben, nicht entbehren. Es wäre dies das beste Loos. Besser könnte ich mein Leben nicht anwenden. Und den Aengstlichen und Feigen, die ihre eigene Furcht wol auch in Besorgniss für ihn verhüllten, entgegnete er in den Reden selbst: „Soll denn nun wirklich, einem zu gefallen, dem damit gedient ist, und ihnen zu gefallen, die sich fürchten, das Menschengeschlecht herabgewürdigt werden und versinken; und soll keinem, dem sein Herz es gebietet, erlaubt sein, sie vor dem Verfalle zu warnen? Gesetzt, dass sie nicht blos Recht hätten, sondern, dass man sich auch entschliessen sollte, im Angesichte der Mit- und Nachwelt ihnen Recht zu geben und das eben hingelegte Urtheil über sich selbst zu sprechen, was würde denn nun das Höchste und Letzte, das für den unwillkommenen Warner daraus erfolgen könnte, sein? Kennen Sie etwas Höheres, als den Tod? Dieser erwartet uns ohnedies alle, und es haben von Anbeginn der Menschheit an Edle um geringerer Angelegenheit willen — denn wo gab es jemals eine höhere, als die gegenwärtige? — der Gefahr und dem Tode getrotzt. Wer hat das Recht, zwischen ein Unternehmen, das auf diese Gefahr begonnen ist, zu treten?" (a. a. O. I. S. 529.)

Es war nicht Fichte's Schuld, wenn bei so offen an den Tag gelegter Gesinnung Palms und Hofers Schicksal, ja selbst die Proscription des nommé Stein ihm erspart blieb. Mehrmals lief das Gerücht durch die Stadt, er sei vom Feinde ergriffen und abgeführt; der Moniteur beschränkte sich auf die Mittheilung, in Berlin halte ein berühmter deutscher Philosoph Vorträge über die Verbesserung der Erziehung, und Fichte blieb verschont. Der Ideologe par excellence mochte den damaligen Machthabern Berlins wol am wenigsten gefährlich scheinen.

Als der Marschall Davoust bei der Räumung der Stadt einige ihrer angesehensten Gelehrten, Schmalz, Hanstein, Wolf, Schleiermacher zusammenrief und unter Schmähungen auf König und Staat sie selbst bedrohte, wenn sie über Politik, über die Lage Deutschlands reden oder schreiben würden, war Fichte nicht darunter, ungeachtet er, der einzige, sich entschieden und unumwunden gegen die fremde Gewaltherrschaft ausgesprochen hatte.

Der Tod für das allgemeine Vaterland wartete in einer anderen Gestalt auf Fichte, als in der Kugel des Feindes auf dem Schlachtfelde oder auf dem Sandhaufen. Zu seiner unmittelbaren Beschäftigung zurückkehrend, flocht er im Sommer des Jahres 1813 unter den Eindrücken der vor den Thoren der Hauptstadt geschlagenen Schlachten seinen Vorträgen über Staatslehre die Episode über den Begriff vom wahren Kriege ein, als den er den gegenwärtigen bezeichnete. Durch eine gemeinsame Geschichte, führte er aus, wird ein Volk gebildet, nicht aus einer zusammengewürfelten Masse von Eigenthümern; aus dieser Bildung soll sich ein Reich entwickeln und als Feind zu betrachten sein jeder, welcher in diese Entwicklung eingreift. In dem Gegner, mit dem man es gegenwärtig zu thun habe, sei alles Böse, alles gegen Gott und Freiheit Feindliche zusammengedrängt und auf einmal hervorgetreten, damit auch alle Kraft des Guten, die in der Welt vorhanden, sich vereinige und es überwinde. Bei Franken, den Ausgewanderten, durch Eroberung Einsgewordenen ging alle Bildung der Einzelnen von der Volkseinheit aus; bei den Deutschen, den in den alten Wohnsitzen zurückgebliebenen, erst im Widerstande sich Einsfühlenden soll umgekehrt die Volkseinheit von der Bildung der Persönlichkeit ausgehen. Darum dort Nationalstoiz oder vielmehr Eitelkeit, Persönlichkeit als Erzeugniss der Gesammtheit und diese der Gesellschaft — hier Weltbürgerlichkeit, das Reich ausgehend von der ausgebildeten persönlichen individuellen Freiheit. Der Deutschen Beruf ist's, ein Reich des Rechts zu gründen, wie es noch nie in der Welt erschienen ist, in aller der Begeisterung für die Freiheit des Bürgers, die wir in der alten Welt erblicken, ohne Aufopferung der Mehrzahl der Menschen als Sclaven, ohne welche die alten Staaten nicht bestehen konnten: für Freiheit gegründet auf Gleichheit alles dessen,

was Menschenangesicht trägt. Nur von den Deutschen, die seit Jahrtausenden für diesen grossen Zweck da sind, und langsam demselben entgegenreifen, kann dieses Reich ausgehen, ein anderes Element für diese Entwicklung in der Menschheit ist nicht da.

Und statt dieser hohen Bestimmung könnte jemand, dem darüber das Licht aufgegangen ist, zugeben, dass das Volk, auf dem sie ruht, ein Anhang, ein durchaus untauglicher Anhang werde jenes erst beschriebenen Volkes und dagegen sich nicht setzen aus allen Kräften auf Leben und Tod?

Und nun der Mann, der an der Spitze jenes Volkes steht, der Weltgeist zu Pferde, wie Hegel ihn genannt hat, der scheu vor ihm zur Seite trat!

Mit den Bestandtheilen der Menschengrösse, der ruhigen Klarheit, dem festen Willen ausgerüstet, wäre er der Wohlthäter und Befreier der Menschheit geworden, wenn auch nur eine leise Ahnung der sittlichen Bestimmung des Menschengeschlechtes in seinen Geist gefallen wäre. Niemals sei dies geschehen, und so stehe er denn da, ein Beispiel für alle Zeiten, was jene eiden Bestandtheile rein für sich und ohne irgend eine Anschauung vom Geistigen geben können. Folgendes Erkenntnissgebäude habe sich ihm gebildet: eine blinde, entweder stagnirende oder unregelmässig und verwirrt durcheinander und miteinander streitend sich regende Masse sei das Menschengeschlecht; weder jene Stagnation solle sein, sondern Bewegung, noch diese unordentliche, sondern eine nach Einem Ziele sich richtende Bewegung; selten nur und getrennt durch Jahrtausende würden Geister geboren, deren Einer Karl der Grosse gewesen sei, und Er der Nächste nach ihm, bestimmt dieser Masse die Richtung zu geben; ihre Eingebungen das Einzige und wahrhaft Göttliche und Heilige, die ersten Principien der Weltbewegung; Auflehnung sei es gegen das höchste Weltgesetz, ihren Anregungen sich entgegenzusetzen. In Ihm sei es erschienen, dieses Weltgesetz in der neuen Ordnung der Dinge. Nicht wie andere Herrscher, die gewohnt seien, sich als Vertheidiger des Eigenthums und Lebens anzusehen, als Mittel zu einem Zwecke, der darum nie aufgeopfert werden dürfe, setze Er sich als Vertheidiger eines absoluten — selbst Zweck seienden Willens — eines Weltgesetzes, in der That aber nur eines individuellen Willens, einer Grille, ausgerüstet mit der

formalen Kraft des sittlichen Willens. So sei der Gegner, noch immer erhaben gegen jene, denn seine Denkart sei kühn und verschmähe den Genuss und verführe darum leicht erhabene, das Rechte nur nicht erkennende Gemüther. Dass alles aufgeopfert werden solle, habe Er richtig gesehen; nur nicht Seinem eigensinnigen Entwurfe. Begeistert sei Er und habe einen absoluten Willen; was bisher gegen Ihn aufgetreten, konnte nur rechnen und hatte einen bedingten Willen. Zu besiegen sei Er nur auch durch Begeisterung eines absoluten Willens, und zwar durch die stärkere, nicht für eine Grille, sondern für die Freiheit. Ob diese nun lebe in uns, und mit derselben Klarheit und Festigkeit von uns ergriffen werde, mit welcher Er seine Grille ergriffen habe und durch Täuschung oder Schrecken alle für sie in Thätigkeit zu setzen wisse, davon werde der Ausgang des begonnenen Kampfes abhängen. (S. W. IV. S. 428.)

Kurz und bündig hat Görres diese Schilderung, welche Fichte zur Demonstration erhoben, insoweit dies bei einem historischen Gegenstande möglich sei, nachher in die Worte zusammengefasst: mit dem Napoleonismus innen sei der Napoleonismus aussen nicht zu besiegen! Ein frisches Herz und keinen Frieden! war die Aeusserung, mit welcher Fichte, unerschüttert durch den anfänglichen zweifelhaften Kriegserfolg, noch während des berüchtigten Waffenstillstandes von 1813 seinen Brief an einen Gesinnungsgenossen schloss. Ausdauer und Muth seien nöthig; man müsse, des Krieges ungewohnt, sprach er wie Scharnhorst, erst siegen lernen, und was der erste Feldzug nicht erreiche, könne der zweite vollenden.

Mit diesen Gesinnungen entliess Fichte seine Zuhörer aus dem Hörsaale auf's Schlachtfeld, mit ihnen befeuerte er die seiner würdige Gattin, der gefährlichen Pflege der verwundet und nervenfieberkrank von demselben Zurückgebrachten, eine der ersten unter den Frauen Berlins, die damals das Uebermenschliche leisteten, sich zu widmen. Nach fünfmonatlicher ununterbrochener Dienstleistung in den überfüllten Lazarethen ergriff sie das Nervenfieber in Folge der Ansteckung mit so furchtbarer Gewalt, dass fast keine Hoffnung mehr übrig blieb. Dennoch genas sie; aber Fichte starb. Der Tag, an welchem bei ihr eine wohlthätige Krisis eintrat, verpflanzte das Uebel auf ihren Gatten und so war es diesem vergönnt, sein Leben,

wenn nicht unmittelbar kämpfend, doch der menschenfreundlichen Wartung der für's Vaterland Kämpfenden zum Opfer zu bringen.

Consequent bis an's Ende, war die Nachricht von Blüchers Rheinübergang und dem Vordringen der Verbündeten in Feindesland, die sein Sohn ihm an's Sterbebett brachte, seine letzte Freude. Das Stocken der Kriegsereignisse nach dem 18. October, der Einfluss der heimlichen Friedenspartei hatte ihm Bangigkeit eingeflösst; wie Blücher äusserte er, es scheine das Loos von Deutschland zu sein, was es mit tapferer Hand sich erkämpft, durch berechnende Diplomatie und Politik zu verlieren. Nun aber hob sich sein Vertrauen; in seinen Fieberphantasien sah er sich mitten unter den Kämpfenden; mit sanfter Entschiedenheit wies er kurz vor seinem Hinscheiden die Arznei zurück, die sein Sohn ihm darreichte. Lass das, sagte er, ich bedarf keiner Arznei, ich fühle, dass ich genesen bin.

Wenn Fichte der Philosoph an Spinoza und Kant, darf Fichte der Mann in des deutschen Volkes schlimmster Zeit uns wol an Scharnhorst erinnern. Beider Muth wuchs gerade im trostlosesten Augenblicke; beiden blieb es versagt, die reife Frucht ihrer Anstrengungen zu schauen. Unser ehernes Zeitalter, das den Helden seines goldenen Bildsäulen setzt, hat neben Leibnitzens, Kants, Schellings Denkmalen noch keine Zeit für den Begründer des Idealismus, neben Blücher, Gneisenau, Scharnhorst, dem Denker unter den Feldherren, keinen Raum für den Kämpfer unter den Denkern gefunden. Nicht einmal sein Geburtsort hatte bis vor kurzem einen Gedenkstein aufzuweisen. Durch einen daselbst zusammengetretenen Verein hat sich auf Anlass der Säcularfeier zu Rammenau ein einfaches aber würdiges Denkmal erhoben. Die Hauptstadt des Staates, dem Fichte's Begeisterung eine opfermuthige siegreiche Jugend zuführte, die Universität, die er gründen half, und deren erste Zierde er war, das deutsche Volk, dessen welthistorischen Beruf er philosophisch verherrlichte, stehn hinter dem ärmlichen Weberstädtchen der Oberlausitz zurück.

Die zweite „sehr vermehrte und verbesserte“ Auflage von „Johann Gottlieb Fichte's Leben und literarischer Briefwech-

sel, herausgegeben von seinem Sohne Immanuel Hermann Fichte“ (Leipzig, Brockhaus, 1862. 2 Bände) liegt vor mir. Aeusserlich schon, wenn man die glänzende gegenwärtige mit der mehr als bescheidenen Ausstattung der ersten Auflage vergleicht, macht sie den Umschwung erkennbar, der seitdem in der öffentlichen Meinung zu Fichte's Gunsten eingetreten ist. „Als vor mehr als dreissig Jahren (1830), beginnt der würdige Herausgeber die Vorrede der neuen Auflage, diese Lebensbeschreibung zum ersten Male an's Licht trat, da gab es für sie ganz andere Aufgaben zu erfüllen, als jetzt bei ihrem Wiedererscheinen ihr obliegen. Damals stand Fichte, einem stillschweigenden Proteste vergleichbar, nach Geist und Lehre den herrschenden Tagesmeinungen völlig fremd gegenüber. In der Speculation herrschten andere Systeme, ja eine durchaus entgegengesetzte, der philosophischen Reflexion und ihren methodischen Ausgangspunctes abgeneigte Betrachtungsweise. Das Gesammturtheil der Zeit über den Denker floss dahin zusammen, dass man ihn, als einem längst überlebten Uebergangsstadium verfallen, zu den Todten warf und die Acten über ihn geschlossen meinte.“

Wenn dies seitdem anders geworden, wenn ein gerechteres und umfassenderes Urtheil über Fichte den Denker, Schriftsteller, akademischen Lehrer und Patrioten uns Nachlebenden möglich geworden ist, so darf der Herausgeber von Fichte's „Lebensbeschreibung und Briefwechsel,“ sowie seiner „Sämmtlichen Werke“ (Berlin, Voss, 1846, 8 Bände) sich billig das grösste Verdienst zueignen. Ihm ist es gegönnt gewesen, wie wenigen Söhnen, das Wort, das er schon in der ersten Auflage aussprach: „Fichte's Leben bedarf keiner Verschleierung oder Beschönigung; je treuer das Bild, je tiefer die Kenntniss, desto mehr wird man ihn ehren und lieben,“ zur Wahrheit, den hundertjährigen Geburtstag seines Vaters noch bei Lebenszeiten zu einem deutschen Nationalfest erhoben zu sehen. Wenn das deutsche Volk heute, wie in Lessing seinen ersten Kritiker, in Kant seinen originellsten Denker, in Göthe und Schiller seine grössten Dichter, so in Fichte seinen unerschrockensten wissenschaftlichen, sittlichen und politischen Charakter ehrt, so ist es das Werk seines Lebensbeschreibers, die Nebel, welche sich um Fichte's Angedenken gelagert hatten, zerstreut, die Verdächtigungen ent-

kräftet, die Verkennung der speculativen wie der ethischen Seite seines Wesens für alle Zeiten unmöglich gemacht zu haben.

Die reinigende Macht der Zeit ist seinem Bemühen zu Hilfe gekommen. Die lodernden Flammen der Speculation, die Fichte's zündender Funke erweckte, sind ausgebrannt. Die spät gekommene Erkenntniss, dass der Weg der idealistischen Forschung ein Irrweg war, erlaubt uns eine desto gerechtere Anerkennung des grossartigen Genius seines ersten Entdeckers. Mit richtigem Tact hat der Herausgeber der Biographie aus deren zweiten Auflage alles dasjenige hinweggelassen, was in der ersten einen apologetischen oder polemischen Charakter trug. Der Idealismus Fichte's bedarf vor dem heutigen philosophischen Bewusstsein so wenig einer Vertheidigung, wie die Ideenwelt Plato's, wenn wir ihn auch so wenig wie diese für die Wahrheit selbst nehmen können. Er gehört zu den Versuchen, das ewige Räthsel der Speculation zu lösen, welche, weil sie gemacht werden konnten, irgend einmal von einem originellen schöpferischen und folgerichtigen Kopfe ersten Ranges auch gemacht werden mussten. Wir bewundern daran die echt philosophische Entsagung, welche die Reichthumsfülle empirischer Erkenntniss von sich weisend, nichts gelten lässt, als was aus ihren durch sich selbst gewissen Vernunftprincipien unvermeidlich folgend, durch diese letzteren selbst vernünftige Gewissheit empfängt, wenn wir sie auch im ganzen Umfang nicht theilen können. Das Durcharbeiten der Fichte'chen Speculation in ihrer harten, strengen und bei allem Gedankenfluge doch nüchternen, fast trockenen Weise gleicht wie die Lectüre der Spinozistischen Ethik einem stärkenden eiskalten Bade, nach dem wir uns für den Genuss der reichen Fülle der Lebenswärme erst recht fähig fühlen.

Es herrscht darin eine Gedankenzucht, welche, so wenig sie die Mängel des reinen Apriorismus zu verhüllen vermag, doch ungleich ehrwürdiger ist, als die noch bei Fichte's Lebzeiten sich kundgebende zügellose Entfesselung der Einbildungskraft, die sich für Divination, das logische Scheinleben, das sich für die Selbstbewegung der Idee ausgab. Dass jene wesentlich das Werk seines sittlichen Charakters, dass seine Lehre vollständig nur durch seine ethische Persönlichkeit begreiflich war, das ist es, was das Verhältniss seines Lebens zu seiner Philosophie bei Fichte wesentlich anders gestaltet, als bei jedem

andern Denker, Jakobi und Schopenhauer etwa ausgenommen. „Ihn muss man kennen, sagt der Herausgeber treffend, seine Bildungsbedingungen, seine Zeit; dann findet man auch in seiner Lehre das Einseitige, Schroffe, die unnachgiebige Starrheit seiner Ueberzeugung völlig versöhnt mit dem ewig tüchtigen, unerschütterlich Wahren widerhallen.“ Und schroff war er, wie es einem kraftvollen, von der Reinheit seiner Absichten durchdrungenen, von der Richtigkeit seiner Einsicht und seines wohlgeprüften Entschlusses überzeugten Charakter entspricht, der mit der Naivetät des Genies die gleiche Lauterkeit der Motive, die gleiche Fähigkeit, Vernunftgründe zu fassen, und Geneigtheit, durch solche sich überzeugen zu lassen, bei jedem anderen, insbesondere auch bei Fachgenossen und Regierungsmännern voraussetzt. Seine Collegen zu Jena und Berlin liessen ihn zu wiederholtenmalen im Stich; seine Vorgesetzten zu Weimar und in der Hauptstadt des preussischen Staates fanden ihn lästig, unlenksam und unbequem. Seine Absetzung zu Jena hätte er vermeiden können, wenn er die Absicht der Regierung, die „alles Gute mit ihm vorhatte,“ erkannt und den ihm zugedachten Verweis ruhig hingenommen hätte. Sein „deducirter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt“ wäre nicht gescheitert, wenn er es hätte über sich zu bringen vermocht, Schleiermachers und W. von Humboldts abweichenden Ansichten einen Theil seiner wohlerwogenen Meinungen zu opfern. Seine Ueberzeugung galt ihm alles, seine Persönlichkeit nichts. Es ist rührend und erhebend zugleich, zu lesen, mit welcher Anspruchslosigkeit, wie sie nur dem reifsten sittlichen Lebensstandpuncte vergönnt ist, Fichte in seinem Schreiben an den Cabinetsrath Beyme, mit welchem er die Vorlegung seines Universitätsplanes begleitet, um gänzliches Verschweigen seines Namens und seiner Einwirkung dabei bittet. „Nur zwei Fälle sind möglich, schreibt er; entweder mein Entwurf wird nicht angenommen, sondern es tritt ein anderer an seine Stelle: so ist es nicht nöthig, dass dieser andere, in der Widersetzlichkeit der Menschen gegen alles Neue, an meinem Entwurfe einen verkleinernden Nebenbuhler finde, welcher vielleicht sodann denjenigen bedeutend vorkommen würde, die im Fall seiner Annahme ihn verkleinert hätten. Oder er wird angenommen, so ist alles ihm anhän-

gende Individuelle abzuwischen und er darzustellen, als der reine Ausfluss des allgemeinen Willens" (Leb. u. Bfw. II. Aufl. I. S. 410.)

Die Gründung der Universität Berlin und Fichte's Verhältniss zu ihr ist charakteristisch für die Beziehung des idealistischen Denkers zum practischen Leben. Die schöne Antwort des Königs Friedrich Wilhelm III. auf die Bitte der Halle'schen Professoren, jene Universität, die an Westphalen gekommen war, nach Berlin zu verpflanzen: „das ist recht, das ist brav; der Staat muss durch geistige Kräfte ersetzen, was er an physischen verloren hat," drückte beinahe denselben Gedanken aus, welchen Fichte seinen Reden an die deutsche Nation zu Grunde legte. Schmalz, F. A. Wolf, Schleiermacher legten Pläne vor, auch Fichte wurde aufgefordert. Vom „alten Zunftgeist" sollte die neue Anstalt frei sein, auch in der äusseren Form dem gegenwärtigen Standpuncte der Wissenschaft und dem inneren Verhältniss derselben zu Staat und Leben entsprechen; dabei ein Asyl freiester Forschung nach allen Richtungen hin und einer Gelehrsamkeit werden, die nicht im practischen Nutzen ihre Grenze oder ihren Werth findet; endlich eine Vormauer deutscher wissenschaftlicher Cultur gegen das überhandnehmende Eindringen fränkischer Barbarei.

Fichte fasste seine Aufgabe im höchsten Sinne. Entgegen dem Charakter aller übrigen vorgelegten Pläne, die wesentlich das Verhältniss der Lehrer zu einander betrafen, war ihm das Verhältniss der Zöglinge zu ihren Lehrern der leitende Hauptgedanke, nach welchem alles übrige der Organisation sich zu richten habe. „Von den Lehrern, sagt sein Sohn, verlangte er einen Grad von Hingabe und Selbstaufopferung für jene, welchen auch nur zu denken, viel weniger zu practischer Ausführung in Vorschlag zu bringen, noch niemand eingefallen war, am wenigsten einem akademischen Lehrer selbst. Sein Universitätsplan ist vom Geiste unbedingter Entsagung eingegeben; von der höchsten Idee aus ist er der schlagendste Protest gegen jene bequeme Selbstgenügsamkeit des gewöhnlichen Professorenthums, welches versteckt oder offenbar, absichtslos oder mit Bewusstsein, in gewissen äusseren, augenfälligen Erfolgen, in der Frequenz der Hochschule, in der Anzahl eigener Zuhörer u. dgl. den letzten Zweck des Ganzen erreicht sieht. Gegen diese täuschenden

Vorspiegelungen, gegen diese Scheinerfolge richtet sein Universitätsplan eine indirecte aber vernichtende Kritik, und schon deshalb bleibt es der Mühe werth, die leitenden Grundgedanken desselben sich zurückzurufen."

Die Universität soll nach Fichte sein: ein Organismus von gegenseitig nach Geist und Inhalt sich ergänzendem Unterrichte, aus der Einheit herausstrebend und als Resultat auch Einheit erzeugend und in sich bewährend. Ihr Unterricht soll weder lediglich dazu bestimmt sein, den in Büchern vorhandenen Inhalt einer Wissenschaft im Vortrag zu wiederholen, noch ein blosses Wissen im Schüler fortzupflanzen, vielmehr soll das Gewusste als freies und auf unendliche Weise zu gestaltendes Eigenthum und Werkzeug dem Schüler angehören, also eine eigenthümliche, durch kein Bücherstudium zu ersetzende Bildung dadurch erreicht werden. Dieselbe ist ihm eine Kunstschule des wissenschaftlichen Verstandesgebrauchs, ihre Schüler sind ihm solche, die da lernen und sich üben sollen, das Erworbene in freier Kunst anzuwenden, in jedem Sinne es in Werke zu verwandeln. Unmittelbarer Verkehr des Lehrers mit seinen Schülern, nicht allein, nicht einmal vorzugsweise in Vorträgen, ebensosehr und in noch höherem Masse in mündlicher Prüfung und Conversation bestehend, Aufgaben zu schriftlichen Ausarbeitungen, deren der Schüler bei steigendem Fortschritt immer schwierigere erhalten möge, sollen eine lebendige und methodisch geordnete Selbstthätigkeit im Schüler erzeugen und nähren. Des Lehrers Verhältniss zum Schüler gleiche hiernach einem durch seine ganze Studienzeit ununterbrochen fortgesetzten wissenschaftlichen Dialoge, einer steten Wechselwirkung, um diesen im Labyrinthe des mannigfachsten Wissens und Erwerbens stets orientirt zu erhalten über sein Ziel und die Idee der Einheit ihn stets fest halten zu lassen.

Damit wäre in der That eine durchgreifende Reform des gesammten akademischen Unterrichts, ein wissenschaftliches Zusammenleben des Lehrers mit seinen Schülern in antiker Weise begründet gewesen, in welchem letztere zunächst neben der Einführung in den Geist und Gehalt ihrer Wissenschaft nach Fichte's Ausdruck „das Lernen erlernen könnten."

Eines Philosophen würdig, legte er nicht auf die Menge positiver Kenntnisse, sondern auf die Kunst, sich ihrer im

wissenschaftlichen Verstandesgebrauch zu bemächtigen und zu bedienen, den höchsten Werth. Schauplatz und Blüthe zugleich einer Nationalerziehung im höchsten, weit über die engen Grenzen beschränkter Nationalvorurtheile hinaus reichenden Sinne, sollte die Hochschule, ihre Organisation im weiteren und einzelnen, Gegenstand eingehender Vorschriften von obenher, die durch besondere Comités zu entwerfen und zu prüfen seien, werden. Der hergebrachten Vorstellung, hinreichend sei es, die einzelnen Lehrfächer durch tüchtige Männer zu besetzen, im übrigen aber die Dinge ihren Weg gehen zu lassen, widersetzt er sich nachdrücklich. In seinem Naturrecht hatte er einst einen „Mechanismus der Freiheit," in seinem „geschlossenen Handelsstaat" einen ebensolchen der Erzeugung und des Verbrauches, der Ein- und der Ausfuhr, im Zwange des Nothstaates ein Surrogat für den freien Vernunftstaat erblickt, in welchem jeder ohne Zwang aus freier Selbstbestimmung will, wozu er sonst im Interesse des Ganzen mit Gewalt gezwungen werden dürfte und müsste. Nun gilt ihm die Hochschule als eine organisirte Gesellschaft, in welcher nichts dem Belieben der Einzelnen überlassen, sondern der gegenseitige Verkehr im Interesse der Idee so lange nach festen allgemein giltigen Normen geregelt sein soll, bis jeder Einzelne aus freier Einsicht dasjenige lehrt und lernt, wozu er sonst es zu lehren und zu lernen vom Gesichtspunct der Idee der Nationalerziehung aus verhalten werden dürfte und sollte.

Fichte's durch und durch vom Gedanken des Pflichtgebots beherrschte Denkweise hatte kein Verständniss für jene Weltleuten geläufige Anschauung, welche das dem bewussten Ineinandergreifen überlegter Handlungsweisen vorgeblich Unerreichbare von der zufälligen Reibung ziellos wirksamer Kräfte desto sicherer erwartet. Gewohnt, andere nach seiner eigenen selbstverleugnenden Persönlichkeit zu beurtheilen, ging er über die Schwierigkeiten der practischen Ausführung hinweg, sobald dieselben in nichts anderem, als in der für Unvermögen ausgegebenen Unlust bestanden, sittlichen Anforderungen zu genügen. Für ihn gab es keine solche. Seiner vollkommenen Herrschaft über sich selbst war er so durchaus sich bewusst, dass eine sittliche Forderung für berechtigt erkennen und den festen Willen haben, ihr zu entsprechen, für ihn eins war. Johannes v. Müller war es, der ihn zuerst auf den Umstand auf-

merksam machte, dass sein Universitätsplan zur vollständigen Durchführung unter dem akademischen Lehrerpublikum Deutschland's mehr solcher Männer fordere, wie es deren in ihm selbst nur Einen besitze. „Ihr Plan ist trefflich, schrieb er ihm, nur nicht gerade für eine Universität aus Tausenden, sondern für das National-Erziehungsinstitut oder die kleinen akademischen Gemeinwesen, die als Bursae zu Paris und Basel, als Nationen zu Prag, als Collegien zu Oxford existirten und existiren. Es ist ein Plan für die National-Erziehung in der Universität. Jenes, das National-Erziehungswesen, wird instituirt, diese, die Universität, macht sich. Für diese ist es genug, dass jede Wissenschaft vom besten Professor vorgetragen wird." Die Zurückweisung des organisatorischen Hauptgedankens, die in den letzteren Worten lag, wenigstens soweit er die Universität betraf, brach Fichte's Plane die Spitze ab. Als dieser in den Tagen vom 9. bis 14. April 1809 in Wilhelm von Humboldt's Hause, der damals an der Spitze der Cultus- und Unterrichtssection stand, eine Reihe von Vorträgen über die Einrichtung der neuen Universität gehalten hatte, welchen auch Nicolovius, Uhden, Schleiermacher und andere beiwohnten, erwiederte Humboldt nichts als die charakteristischen Worte: „man beruft eben tüchtige Männer, und lässt das Ganze allmälig sich ancandiren." Kürzer und treffender liess sich der principielle Gegensatz zu Fichte's Project allerdings nicht ausdrücken. Männer von geringerem Pflichtgefühl als Fichte werden es ihm ohne Zweifel hoch anrechnen, dass er dieser, der philosophischen Idee in seiner Person gewordenen Zurücksetzung ungeachtet, mit unverminderter Liebe an der Hochschule hing, welche, so lange das Ziel seiner Wünsche und Hoffnungen, nun doch nicht den Stempel seines Genius tragen durfte. Die Universität selbst machte das ihm widerfahrene Unrecht zum Theile dadurch wieder gut, dass sie ihn gleich im zweiten Jahre ihres Bestehens zum Rector wählte. Sein Unabhängigkeitssinn verliess ihn auch hier nicht und wie er sich dem Ministerium gegenüber lieber von allen weiteren Verhandlungen zurückzog, als dass er seiner Ueberzeugung das Geringste vergeben hätte, so führte sein Rectoratsjahr alsbald Vorgänge herbei, die ihn bewogen, noch lange vor Ablauf desselben um seine Enthebung nachzusuchen. Es ist der Mühe wol werth, die vom Herausgeber im zweiten Band mitgetheilten Actenstücke aus der Zeit

von Fichte's Amtsführung nachzusehen, um wahrzunehmen, wie sein auch im Geschäftsverkehr hochfliegender Geist bei den oft kleinlichen Vorgängen des academischen Lebens und Treibens sich adelig zu erweisen wusste. Der Herausgeber theilt eine Reihe von Gutachten Fichte's mit, unter welchen sich auch eines über die Ertheilung akademischer Würden, sowie ein zweites über einen ihm vorgelegten Plan zu akademischen Studentenverbindungen findet. In jenem überrascht das Gewicht, welches Fichte, der ehemalige Portenser, auf den Nachweiss gehöriger philologischer Bildung legt. Das letztere zeugt von dem hehren Begriff, mit welchem sich Fichte vom Beruf der akademischen Jugend trug, der „als den künftigen Gelehrten, die zu dem Gipfel und der höchsten Blüthe der Menschheit bilden, es von jeher obgelegen habe, den Menschen in sich zur höchsten Volkommenheit zu erziehen.“ Der sogenannte „Rittergeist und point d'honneur“ dagegen, von denen der erste darin besteht, „dass er seine Edel- und Grossthaten sich selbst macht, meist nach historischen Vorbilderen, weil er keinen Beruf und keine Pflicht anerkennt, welche ihm vollauf zu thun geben würden,“ während der letztere, „der immer aufmerkt, was andere zu ihm denken oder sagen, zeigt, dass er bloss zum Scheine und um des Scheines willen lebt,“ hatten an Fichte keinen Freund. „Der deutsche Geist besteht in der Anerkennung eines Berufs als Sphäre der Willensübung zu Festigkeit, Wahrheit, Treue. Der deutsche Sinn geht aus auf Sein und ist unbekümmert um den Schein. Was andere dazu sagen, verachtet er in der Regel viel zu sehr, als dass er darauf merken sollte. Nur wenn man in seinem Thun ihm entgegentritt, hält er sich für angegriffen.“

Das Duell auf Universitäten hatte an Fichte einen entschiedenen Bekämpfer. Im Laufe seines Rectoratsjahres, am 8. October 1811, richteten einige Studenten ein Schreiben an ihn, welches im Namen „der Ehrfurcht gegen die heiligen Gebote der Vernunft und Sittlichkeit“ die Bitte enthielt, „Ehrengerichte von Studenten über Studenten“ einführen zu dürfen, als das einzige Mittel, der „kannibalischen Rohheit einer grausamen Selbstrache“ einen Damm zu setzen. Fichte in seinem Berichte an den Chef des Departements, von Schuckmann, billigte ihren Gedanken und empfahl ihn der Behörde. Diese setzte hierauf einen engeren Ausschuss zur Berathung eines Statutes

für die Ehrengerichte ein, dessen Mitglieder ausser Fichte noch Rudolphi und von Savigny waren. Der Erfolg entsprach leider Fichte's Erwartungen nicht.

Wir haben gerade die Seite des akademischen Lehrers hier an Fichte hervorgehoben, weil das Geburtsfest desselben die deutschen Hochschulen besonders angeht. Nie hat ein akademischer Lehrer den Beruf der Hochschulen reiner und höher gefasst, indem er sie zu den Pflege- und Schutzstätten des deutschen d. h. des echtwissenschaftlichen Geistes erhob. Als wenige Jahre nach seinem Tode die Anklage gegen die deutschen Universitäten begann, war es Fichte's Nachhall, der aus den Schutzschriften der Savigny, Schleiermacher u. A. wiedertönte. Die deutschen Hochschulen haben Ursache, vor allem sein Andenken in Ehren zu halten. Seine hohe Vorstellung von der Würde des akademischen Berufes verband mit der Forderung ungebundenster Freiheit wissenschaftlicher Forschung den strengsten Sinn für Einhaltung akademischer Ordnung. Ausschreitungen duldete er nicht; falsche Schonung war ihm verhasst. Als der Senat in einer Disciplinarangelegenheit seiner Meinung nach zu nachsichtig verfuhr, legte er lieber sein Rectoramt nieder, als dass er das Ansehen der akademischen Gesetze durch zaghafte Milde wollte auf's Spiel gesetzt wissen.

Fichte, dem Denker und Fichte, dem deutschen Patrioten, waren die früheren Blätter gewidmet; es ist uns die Freude geworden, unserem dort niedergelegten Urtheil von spruchfähiger Seite, vom Herausgeber selbst obiger Biographie, entgegenkommende Billigung zu Theil werden zu sehen. Leider erlaubt der Raum nicht, auf die Bereicherungen näher einzugehen, welche der in dieser Hinsicht besonders reich bedachte Briefwechsel Fichte's in der neuen Auflage erfahren hat, und unter welchen der hier vollständig abgedruckte Briefwechsel mit Schelling, so wie die liebenswürdigen Briefe von Fouqué und seiner Gattin die werthvollsten sind. Auch eine Reihe von Schreiben Johanna Fichte's hat die Pietät des Sohnes mit in denselben aufgenommen, die an Charlotte von Schiller gerichtet, die Frauen der beiden Männer, deren hundertjährige Geburtsfeiern nahe aneinandergerückt zu Festtagen der deutschen Nation geworden sind, in herzlicher Freundschaft verkehrend zeigt. Johanna Rahn war es werth, Fichte's Lebensgefährtin zu sein. Der ruhige und ernste Charakter der Nichte Klopstock's war ganz geschaffen, die

schweren Prüfungen, die ihr die wechselnden Schicksale ihres Gatten auferlegten, mit Gottvertrauen zu ertragen, die Fichte mit männlicher Kraft überwand. Niemals mahnte sie ab, wo sie ihn seiner Ueberzeugung gehorchen sah. Es hätte ihr grösseres Unglück geschienen, ihn seiner Fahne untreu werden zu sehen, als die Folgen seiner Entlassung und Verfolgung auf sich zu nehmen.

In dem Momente, wo Fichte's geistiges Bild an hundert Orten erneuert wird, ist die Frage nach dessen leiblichem wol erklärlich. Wir fügen daher noch ein Wort bei über das Bildniss, das dieser zweiten Auflage beigegeben und von dem Broncemedaillon L. Wichmann's auf Fichte's Grabdenkmal zu Berlin hergenommen ist. Es stellt die scharfen energischen Züge des höchst bedeutenden Kopfes im Profil dar, sieht aber dem in unserem Besitze befindlichen Brustbilde (gemalt von Dähling 1808, gestochen von Jügel 1808), so wie der Büste von Wichmann, deren Abbildung die erste Auflage ziert, wenig ähnlich. Letzterer möchten wir, was zu Fichte's Persönlichkeit passenden Ausdruck betrifft, vor beiden anderen uns bekannten Abbildern den Vorzug geben. Das plastische Werk schon bedingt und begünstigt die antike Auffassung und keine andere harmonirt besser mit Fichte's antikem Charakter. Sie wäre sein würdigstes Denkmal, wenn es neben dem, das er sich selbst in der Geschichte der Philosophie, in den Annalen der deutschen Hochschulen und im Geiste der deutschen Nation errichtet hat, noch eines solchen bedürfte.

KRITIKEN.

Ueber medicinische Philosophie. *)

Vor mir liegen zwei Werke, deren eines, Lotze's medicinische Psychologie, eine empirische Wissenschaft philosophisch, deren zweites, Oesterlen's medicinische Logik, eine philosophische empirisch behandelt. Bei beiden ist der Titel unglücklich gewählt, denn das erste ist weder eine Psychiatrie, wie man nach dem Namen erwarten sollte, noch das letztere etwas anderes, als die allgemeine Logik speciell angewandt auf Gegenstände der Heilkunde. Weder Logik noch Psychologie sind an sich medicinisch, so wenig als es eine medicinische Geschichte oder Mathematik gibt. Besser wäre gestanden „für Mediciner", d. i. mit Berücksichtigung der speciellen Bedürfnisse des Arztes sowol in der Logik, als in der ihn doch zunächst von der somatischen Seite aus interessirenden Psychologie. Gehen wir über den etwas pretiösen Titel beider Werke hinaus, so finden wir, dass die Verf. in der That nichts anderes als oben erwähnt, beabsichtigten. Lotze's Buch will dem medicinischen Studium von Seite philosophischer Betrachtung einige Vortheile bereiten, Oesterlen's Werk jedem, dessen Beruf im Beobachten und Erforschen der lebenden wie der todten Natur besteht, gewisse Haltpuncte und Lehren darüber geben, wie er seine Absicht am besten und sichersten zu erreichen vermag. Beide wollen die weite Kluft, die der Fortschritt der Wissenschaften zwischen Erfahrung und Speculation gerissen hat, auf ihre Weise zu überbrücken suchen. Jener, indem er zeigt, dass die blos äusserliche Betrachtung der menschlichen Natur ohne ergänzende Annahme eines selbstständig existirenden, von der Aussenwelt nur in seinen Zuständen mehr oder weniger abhängigen Innenlebens, in zahlreiche Widersprüche sich verwickelt und einen eigentlichen Abschluss der Betrachtung unmöglich

*) Abg. aus d. Prager Vierteljahrschr. f. prakt. Heilk. XLIII. Band.

macht. Dieser, indem er nachweist, dass die allgemeinen, in ihren Elementen jedem Denker unentbehrlichen Regeln der Logik einer viel specielleren, in's Einzelne und Erfahrungsmässige gehenden Anwendung fähig sind und dadurch dem Naturforscher viel näher treten, als es ihm sonst mit den gewöhnlichen Formeln der Fall zu sein scheint.

Wir können dies im Interesse beider Wissenskreise, des philosophischen wie des empirischen, nur willkommen heissen. Das Verhältniss, das sich, nicht ohne schwere Schuld einer sich und ihr Ziel verkennenden bodenlosen Speculation zwischen Philosophie und Naturwissenschaft gebildet hat, ist aus mehr als einem Grunde beklagenswerth. Der Philosoph wie der Arzt, der speciell auf den Menschen gerichtete Empiriker, haben beide die menschliche Natur zum Objecte. Wenn jener nach dem verborgenen Wesen derselben forscht, dieser die in ihren regelmässigen Functionen gestörte wieder herzustellen bemüht ist, so begegnen einander beide auf so nah verwandten Pfaden, dass es schwer zu sagen ist, wo der eine beginnt und der andere aufhört. Der denkende Arzt wird naturgemäss auf die Erforschung immer tieferer und tieferer Gründe der Erscheinungen geführt, die der Körper wie die Seele darbietet, dass er, eh' er es gewahrt, auf philosophischem Gebiete sich befindet. Umgekehrt streift der grübelnde Philosoph, der von seinen apriorischen Principien aus die empirische Erscheinung zu erklären sucht, oft haarscharf heran an die feine Grenze, wo ihn der Beobachter der äusseren Rinde der Natur entweder bestätigt oder widerlegt. Daher die eigenthümliche Thatsache, dass die ersten denkenden Aerzte zugleich Philosophen und umgekehrt die Forscher nach den letzten Gründen der Dinge nicht selten zugleich Heilkünstler waren, und dass diese Erscheinung durch die alte mittlere und neuere Zeit so lange sich wiederholt, bis die ungeheuer angeschwollene empirische Masse von der einen, die von der Erfahrung abgewandte Richtung der Speculation von der anderen Seite eine Spaltung herbeiführten, in deren klaffender Bresche wir heute noch stehen.

In der That, der klare Platner, der beredte Feuchtersleben, der sinnige Link, die letzten, in welchen der erfahrungstreue Arzt mit dem reinen Denker noch versöhnt Hand in Hand ging, haben es nicht verschuldet, wenn ihre heutigen Collegen vor der Philosophie im Durchschnitt nicht mehr

Achtung bezeugen, als sie etwa vor funkelnden Seifenblasen haben mögen, und es für das Klügste halten, ihr wie einer ansteckenden Krankheit aus dem Wege zu gehen. Auch nicht vorwerfen darf die Philosophie den Aerzten, dass dieselben sie vorsätzlich nicht hören gewollt, denn es ist ja bekannt, dass die Aerzte gerade es gewesen sind, die sich auf die Schelling'sche Naturphilosophie z. B. mit nicht weniger Heisshunger stürzten, als Juristen und Politiker auf die Hegel'sche Geschichtsconstruction. Die Philosophie selbst trägt die Schuld, wenn dieser Eifer sich abgekühlt, wenn er wol gar der nüchternsten Kälte, der boshaftesten Kritik allmälig Platz gemacht hat. Oder was sollte der Arzt, dem am Begreifen der Natur gelegen war, mit so unklaren Mythen, welche diese nur als Abfall, als Aussersichsein des Geistes zu bezeichnen vermochten? Der Arzt suchte nach Aufschluss über das Wesen der Dinge und traf auf mystische Redensarten, fand Bilder, wo er Begriffe, Phantasieen, wo er Beweise erwartete, vor allem aber eine totale Unfähigkeit, die Ergebnisse der Naturbeobachtung mit der jenseits der Sinne gelegenen Speculation in einen Bezug zu setzen, der dem Empiriker genügt, ohne den logischen Denker zu verletzen.

Die Menge falscher Theorien hat zuletzt gegen jede Theorie misstrauisch gemacht, die vielen falschen Philosophien zuletzt dem Arzt und nicht ihm die Lust an jeder Philosophie verleidet. Die Erfahrung erkennt er als seine Führerin an und verwirft jede Forschung, die über sie hinausgeht. Aber das philosophische Bedürfniss ist unabweislich. Wenn er noch so streng sich an die Thatsachen hält, die ihm die Sinne zuführen, er kann nicht umhin, wenn sie nicht zu einer rohen atomistischen Masse werden sollen, sie untereinander in gewisse Beziehungen zu setzen, die einen als Folgen, die andern als Gründe und diese selbst wieder als Folgen weiterer Gründe zu betrachten. Diese Betrachtung ist ohne Ende, wenn er nicht etwa selbst willkürlich ein Ende setzt, oder, was wenigstens nicht im Reiche der Erscheinungswelt möglich ist, ihr Ende wirklich erreicht. Aber indem er diese Bezüge der Thatsachen unter einander setzt, geht er selbst schon über die Thatsachen hinaus. Je weiter er diese Beziehungen fortsetzt, desto weiter entfernt er sich von dem durch die Sinne unmittelbar Gegebenen in das Gebiet des nur auf Veranlassung

der Sinne vom Geist Erschlossenen, desto mehr gelangt er vom Felde der Sinne in das des Denkens, in welchem er anderen aus der Natur des letzteren stammenden Einflüssen unterliegt, als jene sind, die den unmittelbaren Eindruck des Sinnesorgans regeln. Dieser Fortschritt vom Sinneseindruck zum Denken ist unvermeidlich und der strengste Empirist kann ihn nicht umgehen. Die Thatsache allein ist noch keine Erfahrung; diese entsteht vielmehr erst durch das Denken über die Thatsache. Die Thatsache beweist, aber sie schliesst nicht. So gewiss aber das Factum nicht als solches, sondern nur um deswillen Werth hat, was in Uebereinstimmung oder Widerspruch mit anderen ähnlichen oder entgegengesetzten Thatsachen daraus erschlossen werden kann, so gewiss ist ohne ergänzendes Denken, das über die Thatsache hinausgeht, keine Erfahrung und keine, auch nicht die allerrichtigste Theorie möglich. Das Denken über die Thatsache vollendet die Erfahrung, die selbst aus einem doppelten Factor besteht, dem empirischen sinnlichen und dem logischen apriorischen. Jener gibt den Stoff, dieser den Zusammenhang, die Begreiflichkeit des Stoffes, ohne welche die Erfahrung ebenso nur eine rohe Massenanhäufung wäre, wie ohne jene das Denken eine leere Form. Rein empirische, beobachtende und philosophische denkende Behandlung fördern hier einander; wie jene den Anfang, muss diese den Abschluss der Forschung bilden; wie die Beobachtung den Gedanken, muss dieser umgekehrt die Beobachtung erklären und ist desto verlässiger, je besser er dies vermag.

Was auf diesem Wege zu Stande kommt, ist noch nicht — Philosophie, aber doch philosophischer Natur. Es entsteht durch ein denkendes Forschen nach Gründen, die zunächst nur durch ihre Wirkungen gegeben sind, und die uns dazu dienen sollen, diese selbst verständlich zu machen. Auf je weniger und einfachere Gründe wir hiebei die Erscheinungen zurückzuführen im Stande sind, desto mehr Vertrauen gewinnen wir zu ihnen. Das Gesetz der Sparsamkeit ist das erste beim denkenden Begreifen der Erscheinungswelt. Keine Thatsache der neueren Naturforschung hat mehr Empfehlendes für sich als Oersted's Ahnung und Faraday's empirischer Beweis, dass Licht, Wärme, Magnetismus und Elektricität nur verschiedene Formen eines und desselben Processes sind. Was für des Copernikus, Keplers

und Newtons naturphilosophische Theorien am lautesten spricht, ist die ausserordentliche Einfachheit der von ihnen ausgedachten Gesetze, und dem gleichen Grunde hat Liebig's bekannte Athmungs- und Fäulnisstheorie den grössten Theil ihres Beifalls zu danken. Alle diese sind von Thatsachen aus — aber über dieselben hinausgegangen; alle diese haben sich, indem sie Massen von Erscheinungen zu einem Ganzen verknüpften und durch möglichst wenige und einfache Gründe zu erklären suchten, eine Uebersichtlichkeit und Klarheit ihrer Kreise von Beobachtungen gewonnen, die die Kühnheit der Voraussetzungen rechtfertigt. Die Erscheinung führt zur Voraussetzung, diese umgekehrt erklärt die Erscheinung. Die Hypothese ist die Grundlage des Beobachteten, dieses umgekehrt der Probirstein der Hypothese.

Für diese Art philosophischer Betrachtung bilden die Sinne den Ausgangspunct, wie umgekehrt den bestätigenden oder widerlegenden Endpunct. So gewiss aber die Erfahrung nicht blos in der einfachen Thatsache der Sinne ruht, sondern durch die Art, auf welche dieselbe vom Geiste empfangen und gedeutet wird, mit bestimmt wird, so gewiss muss. es auch Erkenntnisse geben, welche, weil sie dem Geiste allein angehören, der Controle durch die Sinnesbeobachtung enthoben, möglicherweise mit derselben sogar in Widerstreit sein können. Ohne uns hierin näher einzulassen, wird es uns erlaubt sein, einfach auf mathematische Erkenntnisse hinzuweisen, die als solche kein Gegenstand der sinnlichen Erscheinung, sondern einer reinen Thätigkeit des Denkens sind. Die philosophische Thätigkeit bemächtigt sich des von den Sinnen ihr gebotenen Materials, das sie verknüpft und durch Hypothesen verbindet, deren Beweis oder Widerlegung wieder in der äussern Erscheinung liegt, aber sie geht darin nicht auf. Sie besitzt daneben noch ein anderes Gebiet rein innerer Erkenntnisse, das sie, gleichviel ob viel oder wenig, doch aus sinnlichen Quellen nicht abzuleiten vermag, und das Norm und Begründung nur in ihren eigenen apriorischen Gesetzen findet. Nur beide vereint erschöpfen die Wahrheit, und so wenig wir Lust haben, dem speculativen Schwindel das Wort zu reden, der der Erfahrung entbehren zu können glaubt, ebensowenig können wir denjenigen Recht geben, welche die Doppelnatur des Geistes verkennend, das auf die Sinneserkenntniss allein und ausschliesslich gebaute

Denken für das Ganze erklären wollen. Beide, die von den Sinnen ausgehende und die rein apriorische Thätigkeit erscheinen uns vielmehr wie die von zwei entgegengesetzten Seiten eines Tunnelbaues eindringenden Arbeiter. Jene von aussen nach innen, diese von innen nach aussen in die Tiefe des Berges sich wühlend, werden einst in der Mitte zusammentreffen.

Dabei möge der Naturforscher, der die noch wenig fortgeschrittene Arbeit des apriorischen Denkens mit seinem massenhaft aufgestapelten empirischen Material und seinen glänzenden Fortschritten vergleicht, bedenken, dass indem er die obere leichte und mit Blumen und Kräutern bedeckte Erdrinde durchgräbt, der in unsichtbarer Tiefe arbeitende Metaphysiker mit sprödem und härterem Urgestein zu thun hat. Aber trotzdem herrscht kein Dualismus zwischen beiden; die Wahrheit, die der Naturforscher sucht, ist dieselbe, deren tiefste Principien der Philosoph zu ergründen strebt, und der Unterschied ist nur, dass dieser gewöhnlich erst dort beginnt, wo jener auf halbem Wege stehen bleibt.

Beide vorliegenden Werke gehören nicht der letzteren, sondern beide der ersten Art der philosophischen Behandlung an. Beide schliessen das Apriorische der Forschung gleichmässig von ihrem Gebiete aus, widersetzen sich aber zugleich auf's Entschiedenste jener missverstandenen Empirie, die im Besitze der nackten Thatsachen der philosophischen Behandlung entrathen zu können glaubt. Aus diesem Grunde werden beide vielleicht den reinen Empiriker zu philosophisch dünken, vom speculativen Denker dagegen als zu empirisch verworfen werden. Ein milderes Urtheil wird der forschende Arzt, wie der die Erfahrung h o c h, wenn auch nicht a u s s c h l i e s s l i c h, schätzende Denker fällen müssen. Für beide wird der Versuch, die empirischen Thatsachen der Physiologie mit der überempirischen Natur der nothwendig zu postulirenden Seele in klare Uebereinstimmung zu setzen, von nicht geringerem wahren Interesse sein, als das Streben des zweiten Werkes, die allgemeine Methode der Logik in specieller Anwendung auf das kranke Leben des Leibes darzustellen. Beide werden in dem erstern einen Ausweg sehen, Physiolog ohne Materialist, in dem letztern, erfahrungsgetreuer Forscher, ohne nackter Empiriker zu sein. Es ist kein geringes Lob, wenn wir meinen, dass beide

Werke dieser Aufgabe entsprechen. Wir haben kürzlich erlebt, dass die Physiologie, um der Psyche und Physis gerecht zu werden, sich zur Annahme psychischer Zellen geflüchtet hat; wir erleben noch täglich, dass berühmte Naturforscher, gepriesene Aerzte die Thatsache allein zum empirischen Dogma erheben, ohne zu bedenken, dass das Factum nicht, sondern die Deutung des Factums zum Dogma wird, zum klaren Beweis, dass Werke, wie die obigen, nicht zu den überflüssigen gehören.

Lotze's Werk schliesst alle diejenigen Gegenstände aus, die einer speculativen Psychologie allein zugänglich sind, und beschränkt sich auf Wechselverhältnisse zwischen Körper und Seele. Zu diesem Zwecke macht es nicht den Anspruch, eine philosophische Betrachtung zu sein, sondern ist gleich seinem Vorgänger (der allgemeinen Physiologie des körperlichen Lebens) zur Entwicklung anwendbarer Anschauungen über die Beziehungen des geistigen Lebens zu dem körperlichen bestimmt. Diese anwendbaren Anschauungen bestehen vornehmlich in der Aufstellung eines physisch-psychischen Mechanismus. Es versteht sich von selbst, dass dieser Begriff nur dort Anwendung findet, wo Zustände des Leibes als von entsprechenden der Seele und umgekehrt diese von jenen verursacht anzusehen sind. Keineswegs soll dabei die Möglichkeit ausgeschlossen sein, dass in der Seele gewisse Zustände vorhanden seien, die unabhängig von bestimmenden Einflüssen des Leibes als freie That und Hervorbringung der Seele selbst zu betrachten seien. Der Nexus selbst, das Wie des Zusammenhangs zwischen Leib und Seele, wird dabei um somehr unerforschlich bleiben, als jede Art der Beobachtung zusammengehöriger physischer und psychischer Zustände uns nur Gleichzeitigkeit aber nicht die Bedingtheit der einen durch die anderen zu lehren vermag. Alles was uns dabei durch die Erfahrung gegeben ist, ist die Aufeinanderfolge gewisser Erscheinungen; der ursächliche Zusammenhang zwischen beiden ist nur erschlossen. Gibt dies an sich schon der Lehre von physisch-psychischem Mechanismus den Charakter einer zur Erklärung parallel auftretender psychischer und physischer Erscheinungen erdachten Hypothese, so erhöht sich derselbe noch durch den Umstand, dass das Dasein eines der beiden Glieder des physisch-psychischen Mechanismus, der Seele, kein sinnlich gegebenes, sondern hypothetisch auf Grundlage gewisser empirischer

Erscheinungen erschlossenes ist. Die Existenz der vom Leibe verschiedenen Seele als eines für sich bestehenden immateriellen Wesens, die Grundvoraussetzung jeder Psychologie, die nicht Seelenlehre sein will wie lucus a non lucendo, ist von altersher der Zankapfel zwischen Philosophie und empirischer Naturforschung. Nicht als ob sie der Physiologe dem Psychologen beneidete, im Gegentheil am liebsten möchte er sie für ein speculatives Hirngespinnst erklären. Es ist Grundsatz der Physiologie, der Seele so vielen Boden zu entreissen, als nur immer möglich, in der Hoffnung sie mit dem Gehirn einmal selbst zu exstirpiren. Je weiter der Physiolog in der Kenntniss des innern Leibesorganismus fortschreitet, desto überflüssiger erscheint es ihm, neben dem kunstvollen Mechanismus des Stoffwechsels, der elektrischen Nervenströmungen und der Gehirn- und Nervenmasse noch ein eigenes, den Leib regelndes und beherrschendes Wesen wie die Seele anzunehmen. Möchte es sein, dass ein solches existirt, sagt er uns, so ist es doch wenigstens müssig; der Leib hilft sich und bewegt sich ohne ein solches und seine Annahme ist eine wissenschaftlich unbegründete Forderung. Wenn sich sämmtliche Thatsachen des inneren Lebens aus der Natur des sichtbaren Gliedes des Wechselverhältnisses zwischen Seele und Leib befriedigend darthun lassen, so sieht der Empiriker keinen Grund, zur Annahme eines unsichtbaren Substrates zu greifen.

Zweierlei wird dabei von Seiten der Naturforschung als sich von selbst verstehend vorausgesetzt. Erstens, dass sich die Thatsachen des innern Lebens aus dem sichtbaren Theile unserer Kenntniss des Menschen wirklich befriedigend erklären lassen. Zweitens, dass der Naturforscher indem er vorgibt, im Bereich der sinnlichen Thatsachen zu bleiben, nicht das Gebiet des Sicht- und Greifbaren selbst erweislicherweise mit oder ohne Erschleichung überschreitet, und dadurch in denselben Fehler, wenn es einer ist, verfällt, den er dem Philosophen schuldgibt. Beides kann nur derjenige beurtheilen, der einerseits mit dem Stande der physiologischen Wissenschaft vollkommen vertraut und dieselbe hochschätzend, andererseits doch scharfsinniger Denker genug ist, sich durch die bisweilen sehr kühne Logik mancher Empiriker nicht ausser Fassung bringen zu lassen. Wenn die zweite Bedingung vielen Psychologen nicht fehlt, so haben die Physiologen den Mangel der

ersten den meisten nicht mit Unrecht vorgeworfen. Noch sind viele selbst tiefsinnige Denker viel zu wenig mit dem Wesen und Ergebniss empirischer Forschungen bekannt, und es ist begreiflich, dass, wo dies eintritt, apriorische Gegengründe auf den Physiologen eben keinen besonderen Eindruck hervorbringen. Dem Empiriker wird nur ein Mann imponiren, der mit allem ausgerüstet, was die blosse Erfahrung auszurichten vermag, diese selbst aus dem Gebiete des reinen Gedankens zu ergänzen, die in ihr vorhandenen Widersprüche aufzudecken und hinwegzuräumen, die darin verborgenen ewigen Gesetze mit Scharfsinn und Umsicht zu entdecken und zu begründen vermag.

Dass das vorliegende Werk jene beiden Bedingungen erfüllt, wird nicht leicht jemand dem Verfasser absprechen wollen noch können. Mit dem Stande der physiologischen Wissenschaft unserer Zeit ist der Verfasser, so weit ein Laie darüber zu urtheilen vermag, mehr als hinreichend vertraut; physiologischen Phantasien entgegenzutreten ist eben der Zweck des Buches. Niemand, der die Geschichte beider Wissenschaften kennt, wird leugnen wollen, dass es der letzteren in der Physiologie ebenso gut gebe, wie in der Philosophie. Der Verfasser hat heimlich die statistische Bemerkung gemacht (deren Richtigkeit zu vertheidigen wir ihm überlassen müssen), dass die Entdeckungen der exacten Physiologie im Durchschnitt eine Lebensdauer von vier Jahren haben.

Die physiologische Phantasie, welcher der Verfasser vor allem entgegentritt, ist die Entbehrlichkeit der Seele als abgesondert existirenden immateriellen Wesens durch die organische Function des Gehirns. Man kann letztere Ansicht von der Seele, die so viele Naturforscher theilen, mit viel mehr Recht ein Hirngespinnst nennen, als deren Vertheidiger haben, es bei der entgegengesetzten zu thun. Der Verfasser zeigt, dass in Bezug auf sie alle beide Voraussetzungen falsch sind, von welchen die Physiologen ausgehen. Weder lassen sich unter dieser Annahme sämmtliche Phänomene des innern psychisch genannten Lebens befriedigend erklären, noch verharren die Naturforscher im Beweise dafür im Bereich des sinnlichen Sicht- und Greifbaren, wie sie zu thun behaupten. Indem sie gegen ihre Behauptung über dies Feld hinausgehen, erlauben sie sich so unberechtigte Folgerungen,

dass sie das Recht dadurch einbüssen, dem mit Bewusstsein über das Sinnliche hinausschreitenden reinen Denken die berechtigten Schlüsse, die es daraus zieht, zum Vorwurf zu machen.

Der stärkste Beweis für das Dasein eines vom Leibe (also auch vom Gehirn) gesonderten Subjectes als Träger der psychischen Erscheinungen und zugleich dasjenige Phänomen, das sich aus der entgegengesetzten Annahme am wenigsten erklären lässt, ist die Einheit des Bewusstseins. Sie besteht, wie sie der Verfasser erklärt, nicht darin, dass alle inneren Zustände beständig in gleicher Strenge und Engigkeit der Verknüpfung gehalten werden, was vielmehr der einfachsten Erfahrung widerspräche, sondern darin, dass es dem Bewusstsein überhaupt möglich ist, auch nur wenige Eindrücke zu jener Einheit zusammenzufassen. Der einzige Fall eines Urtheils, in welchem Subjects- und Prädicatsvorstellung zu einem Ganzen verknüpft werden, würde schon hinreichen, diese Einheit des Bewusstseins zu constatiren. Zur Erklärung dieses Phänomens sind nur zwei Wege denkbar.

Sehen wir für einen Augenblick, mit der rein physiologischen Ansicht der Gegner eines für sich existirenden Seelenwesens, die Centraltheile des Nervensystems, welche die anatomische Forschung uns nachweist, als den eigentlichen Herd unserer geistigen Verrichtungen, als die unmittelbaren Substrate, die Erzeuger der psychischen Zustände an. Als solche bestehen die einzelnen Vorgänge getrennt, die die Einheit des Bewusstseins vereinigt zeigt; jeder einzelne psychische Zustand (Vorstellung, Gefühl, Streben) findet in einem anderen Gehirntheilchen statt. Um zum Beispiele eines Urtheilsactes zurückzukehren, die Subjectsvorstellung geht in einem anderen Centraltheil vor, als die Prädicatsvorstellung, und doch sollen beide im Urtheile eins, ein zusammenfassender untheilbarer einfacher Act sein. Dies könnte nur dann etwa der Fall sein, wenn die vielfach verschlungenen Centralenden der Nervenfasern selbst einen allen gemeinschaftlichen Durchkreuzungspunct darböten, der als der sicht- und greifbare End- und Mittelpunct aller, als anatomisches zugleich auch, da nach der Voraussetzung die psychischen selbst physische Zustände sein sollen, als psychisches Centrum, materielles Substrat des einheitlichen Bewusstseins betrachtet werden könnte. Aber einen solchen gemeinschaftlichen Endpunct

aller Nervenfasern weist das anatomische Messer schlechterdings (auch heute noch) nicht nach. Und vermöchte es dies selbst, so würde dieser Punct (als materieller) doch wieder in einer theilbaren noch immer ausgedehnten Masse bestehen, in welcher man wieder in's Unendliche hin mittelbar mitwirkende Bestandtheile von einem immer in's Kleinere sich ziehenden Centralpunct zu unterscheiden suchen würde. Entweder also die physiologische Ansicht muss selbst dazu greifen, über die sichtbare Thatsache denkend hinauszugehen und was sie nicht beobachtet, zu erschliessen d. h. irgendwo in der Centralmasse des Gehirns, aber von dieser gesondert, einen nicht mehr theilbaren und sichtbaren, sondern untheilbaren und desshalb auch sinnlich nicht wahrnehmbaren Centralpunct annehmen, welcher Träger der Einheit des Bewusstseins sei, und sie ist dann von der psychologischen Ansicht der Seele nicht mehr wesentlich verschieden. Oder sie lässt die Voraussetzung eines solchen Mittelpunctes überhaupt fahren und entschliesst sich die Einheit des Bewusstseins als resultirendes Phänomen aus der Vielheit gleichzeitig in verschiedenen Theilen der Centralnervenmasse vorhandener sich wechselseitig bedingender Zustände zu construiren. Im letzteren Falle ist ein eigentlicher Mittelpunct nur scheinbar vorhanden; die Einheit des Bewusstseins ist blosser Schein, der sich aus dem Zusammenwirken aller einzelnen Centraltheile in jedem Augenblicke neu erzeugt; die Seele selbst nicht ein einzelnes immaterielles, sondern der Inbegriff aller materiellen Centralmassentheilchen.

Diese Ansicht ist die verbreiteteste, beinahe unwillkürlich sich aufdrängende, und mit Recht erklärt der Verf. die Zusammensetzung der physischen Bewegungen nach dem Parallelogramm der Kräfte für die natürliche Quelle derselben. „Sie ist, bemerkt er, die verführerische Analogie, deren gewöhnlich etwas ungenauer Ausdruck diese unerfüllbaren Hoffnungen zu erregen pflegt. Zwei Bewegungen sollen eine dritte nicht minder einfache erzeugen, als sie selbst waren. Warum also sollten nicht auch die innerlichen psychischen Zustände der einzelnen Nervenelemente, ihre Empfindungen, ihre Gefühle, ihre Strebungen in beständiger Wechselwirkung mit ähnlichen Zuständen ihrer Nachbarn begriffen, zuletzt den einfachen Strom eines Gesammtbewusstseins erzeugen, der gleich einer Resultirenden sich stets
chein einer Einheit geben müsste, obgleich er aus unend-

lich vielen Componenten erzeugt ist?" Dies scheint so naheliegend, dass wir fast alle Variationen der Ansicht, die der Annahme eines besonderen Seelenwesens entbehren zu können glaubt, bis auf jene abenteuerliche Parallele der Gedankenerzeugung im Gehirn mit jener des Harnes in den Nieren herab auf diesen gemeinsamen Ausdruck zurückführen können. Die mathematische Exactheit des Vergleiches der erzeugenden und des erzeugten Zustandes mit den Componenten und ihrer Resultante ist verlockend. Leider ist sie nur scheinbar. Eine merkwürdige Unklarheit, wie der Verfasser es schonend nennt, wo ein anderer versucht sein könnte, an eben so merkwürdige mathematische Unkenntniss zu glauben, liegt diesem Raisonnement zu Grunde. Jener Grundsatz der Mechanik beruht auf der stillschweigenden Voraussetzung, dass, wenn zwei Kräfte nach dem Parallelogramm der Kräfte wirken, sie stets auf einen gemeinschaftlichen Punct wirken müssen, welchem dann eine mittlere resultirende Bewegung ertheilt wird. Fehlt der gemeinschaftliche Angriffspunct, so entsteht auch keine resultirende Bewegung. Bei jener physiologischen Hypothese ist dies der Fall. Da sie keinen gemeinschaftlichen Centralpunct kennt, auf welchen die Zustände der einzelnen Hirntheile sich als Componenten übertragen könnten, so kann auch keine Resultante zu Stande kommen. Die Thätigkeiten der Hirnfasern sollen nicht einem sich gleichbleibenden, ausserhalb ihres Geflechts stehenden isolirten immateriellen Punct, einer einfachen Substanz mitgetheilt werden, sondern ohne Voraussetzung eines solchen überhaupt in freier Luft Resultanten bilden. Woran sollen diese haften? Sind das keine Hirngespinnste? Sind diese Resultanten blosse Zustände (wessen?) oder vielleicht gar ein für sich bestehendes, durch das Zusammenwirken von Hirnthätigkeiten erzeugtes selbstständiges Wesen, ein aus Nervenfunctionen gebrauter Homunculus? Sollte wirklich das Product der sich zusammensetzenden Thätigkeiten verschiedener Centraltheile in jedem Moment ein selbstständiges, getrennt existirendes Wesen d. i. eine Seele sein, so hätten wir nun zwar gerade das, was eben jene Ansicht vermeiden wollte. Aber was für eine Seele? Eine solche, die, weil die componirenden Thätigkeiten der verschiedenen Centraltheile der Nervenmasse zu verschiedenen Zeiten verschiedene wären, selbst zu andern Zeiten ein völlig anderes, nicht blos verändertes Wesen

sein müsste. Wie wäre dann einzusehen, dass die präsumirte Seele sich doch allezeit als dieselbe fühlt und weiss, die sie früher war? Dieses äusserste Missverständniss hat der Verfasser bei Seite gelassen. Es sind aber noch zwei übrig, die es verdienen, in Berücksichtigung gezogen zu werden. Wenn die Resultirende der zusammenwirkenden Thätigkeiten in den einzelnen Hirntheilen, welche die Einheit des Bewusstseins repräsentirt, kein selbstständiges Wesen ist, so muss sie ein Zustand sein. Als solcher muss sie entweder an demjenigen Substrat haften, in welchem die einzelnen Thätigkeiten, die ihre Componenten sind, vorgehen, oder sie haftet an gar keinem Substrat, ist reiner Schein, ein imaginärer Punct, etwa wie der Brennpunct einer optischen Linse. Im letzteren Falle ist sie selbst nichts; im erstern haftet sie an jedem der mehreren Centraltheile, die zu ihrer Erzeugung zusammenwirken, und deren jeder seinen eigenthümlichen Erregungszustand im abnehmenden Grade seinen näheren und entfernteren Nachbarn mittheilt. Statt einer Seele haben wir dann so viele, als überhaupt einfache Nervenelemente vorhanden sind, denn von diesen nimmt jedes durch Mittheilung an den innern Erregungszuständen aller übrigen Theil. Welche von diesen ist sodann die unsere? Diese Frage ist eigentlich müssig, da es zur Widerlegung der obigen Hypothese schon genügt, zu zeigen, dass sie, die keine Seele zugestehen will, folgerichtig auf die Annahme mehrerer führt; doch dient sie zu zeigen, wie auch hier unwillkürlich das Bedürfniss eines einheitlichen Trägers der psychischen Erscheinungen sich fühlbar macht. Wenn auch jedes der einfachen Nervenelemente die Erregungszustände aller übrigen durch Mittheilung mitempfindet, so empfindet sie doch ein jedes für sich, als seine durch und durch eigenthümlichen Zustände, veranlasst durch die andern, aber nicht in, sondern ausser den andern in sich. Vorausgesetzt auch, dies finde in jedem statt, so ist jenes Nervenelement, dessen innere Zustände wir unser Seelenleben nennen, doch nur eines davon und zwar stets dasselbe, weil wir sonst uns unmöglich noch heute als denselben wissen könnten, der wir gestern waren. Nur von diesem aber wissen wir; was in den andern vor sich geht, kann uns gleichgiltig sein. Nicht gleichgiltig aber, dass eine nähere Betrachtung uns lehrt, dass jenes Nervenelement (ein unbestimmter Ausdruck für eine un-

klare Sache), in dessen Innerm die Zustände haften, welche wir unser Seelenleben nennen, kein ausgedehntes Massentheilchen sein kann, weil, so klein wir dasselbe denken mögen, dasselbe stets noch Theile enthalten, seine Thätigkeit stets Resultante der in seinen Bestandtheilen wirksamen Thätigkeiten sein und die ganze obige Schlussreihe sich von neuem wiederholen müsste. So kommen wir dahin, dass das Bewusstsein, das in der That nur die Resultante aller Wirkungen einzelner Organe ist, doch diese Resultante nur dann sein kann, wenn ein einfaches immaterielles Subject feststeht, auf welches all' die zusammenströmenden und einander modificirenden Wirkungen sich beziehen. Ohne Bewegtes keine Bewegung, ohne Substrat kein Zustand, ohne immaterielles Subject keine Einheit des Bewusstseins. Wenn die empirische Naturbetrachtung nicht selten wenig Anstand nimmt, Ereignisse aus Ereignissen, Bewegungen aus Bewegungen, Zustände aus Zuständen in infinitum hervorgehen zu lassen, so bedenkt sie wenig, dass diese nicht in der Luft hängen können. Sie alle müssen an etwas vorsichgehen, von dessen Natur es wesentlich abhängt, was an ihm vor sich gehen kann. Die empirische Naturforschung ist mit diesem Substrat gewöhnlich rasch bei der Hand. Die Materie mit ihren mannigfachen, nicht selten einander widersprechenden Eigenschaften muss sich dazu hergeben, alle Arten von Geschehen, Zuständen und Bewegungen geduldig auf sich zu nehmen. Die Materie ballt, die Materie bewegt sich; sie füllt den unendlichen Raum, geht durch hunderttausend wechselnde Formen hindurch, ist flüssig und fest, organisch und unorganisch, bald psychisch bald physisch, belebt und todt, zeigt Kräfte und Eigenschaften, sie ist der deus ex machina, der dem empirischen Naturforscher überall zu Gebote steht. Aber wenn die Materie dies alles ist, muss es dann nicht erlaubt sein, zu fragen: was ist denn die Materie? Ist dieser Begriff auch nur so klar, als es nach seiner vielfachen Anwendung scheint? Ist sie auch nur fähig, dies alles zu leisten, was man von ihr geleitset wissen will? Hat sie überhaupt Zustände, Bewegungen, Kräfte? Ja hat sie nur überhaupt Realität durch sich oder setzt sie ein anderes, ihr Gegentheil, Nicht-Materie voraus, dessen nur secundäre unter besondern Umständen hervorgerufene Erscheinungsweise sie ist? Diese Fragen und andere legt sich die empirische Naturforschung

nicht einmal vor, auf die Gefahr hin, mit irrealen, wo nicht irrationalen Begriffen zu hantieren. Wenn sie sich sie vorlegte, sie sähe sich bald über die Grenzen des Sicht- und Greifbaren hinausgetrieben, die zu überschreiten sie der Speculation zum Vorwurfe macht.

Hier ist einer der Puncte, wo die philosophische Naturforschung und das apriorische Denken auseinander gehen. Während jene, einmal zur Materie gelangt, sich freiwillig ein: hieher und nicht weiter! setzt, nimmt die Speculation die Frage ebenda auf, wo die Naturforschung sie fallen lässt. Weit entfernt die klarste und sicherste zu sein, ist die Vorstellung der Materie im Gegentheil das dunkelste und unsicherste Erzeugniss unserer Reflexion. Nur die seltsame Illusion, dasjenige, was wir auf Grundlage der Sinne durch eine ziemlich verworrene und kurzsichtige Deutung derselben bilden, für das unmittelbare Zeugniss der Sinne selbst zu halten, das keines Irrthums fähig sei, vermag uns darüber zu täuschen. Was die Sinne mit unumstösslicher Gewissheit uns lehren, ist so wenig, was wir darauf mit Hilfe des ergänzenden Denkens bauen, so viel und durch so lange dem Irrthum ausgesetzte Schlussketten gewonnen, dass mehr Muth von Seite des besonnenen Naturforschers dazu gehört, zu behaupten, dass er Einiges wisse, als es Scharfsinn verräth, zu wähnen, dass er schon bis zum Wesen der Dinge gedrungen sei.

Den Beweis dafür liefert die empirische Logik. Dieser Name ist es eigentlich, den das Werk von Oesterlen führen sollte, denn was daran medicinisch ist, hat es mit der Methode aller Naturforschung gemein. Ihre Aufgabe ist, zu zeigen, wie sich von der Beobachtung einzelner Fälle aus allgemeine Gesetze gewinnen lassen. Wenn sie sich der philosophischen Logik entgegenstellt, so hat sie nur insofern Recht, als sie selbst einen Theil derselben ausmacht, aber insofern Unrecht, als sie für die alleinige gelten will. Die Logik kennt die unvollständigen Inductions- und Analogieschlüsse längst als solche, die nur einen bestimmten Grad von Wahrscheinlichkeit gewähren, der sich unter gewissen Verhältnissen sogar einem gewissen Calcul unterwerfen lässt. Was sie der empirischen Logik bestreiten muss, ist nicht, dass unsere meisten, nur dass unsere sämmtlichen Schlüsse blosse Wahrscheinlichkeit zu gewähren im Stande seien. Indem dies die empirische Logik behaup-

tet, spricht sie selbst sich die Möglichkeit ab, irgend etwas Gewisses zu erkennen. Für sie hat selbst der Satz, dass zweimal zwei vier ausmache, nur insofern Verlässigkeit, als noch kein Fall dagegen gesprochen hat, aber sie lässt es dahingestellt, ob ein solcher nicht dennoch einmal stattfinden könnte. Für sie, die was sie in einzelnen Fällen beobachtet hat, auf alle zu derselben Classe gehörigen unbeobachteten ausdehnt, gibt es keine nothwendigen vor aller Beobachtung einleuchtenden Wahrheiten, sondern nur eine Wahrscheinlichkeit, die mit der Zahl der bewährten Fälle steigt, die Möglichkeit des Gegentheils aber so lange offen lässt, als noch ein Fall unbeobachtet zurück ist. Indem sie so auf Gewissheit verzichtet, für jede ihrer Behauptungen nur relative Wahrscheinlichkeit in Anspruch nimmt, ist sie wol geeignet, den kühnen Flug der empirischen Naturforschung ebenso zu zügeln, als ihn andererseits innerhalb bestimmter Grenzen der Zuversicht zu fördern. Indem sie Nichtunfehlbarkeit predigt, schränkt sie doch die Fehlbarkeit in bestimmte Grenzen ein.

In der That, wenn wir absehen von der Möglichkeit des Irrens, welche die unvollständige Induction, der Schluss von einigen Fällen auf alle immer mit sich führt, gibt es nichts, was wir mehr bewundern müssten, als die grossartigen Entdeckungen, auf welche unvollständige Wahrscheinlichkeitsschlüsse kühne Geister geführt haben. Ein fallender Apfel, eine schwingende Lampe haben hingereicht, die Gesetze der Himmelskörper und die des Pendels zur Erkenntniss zu bringen; die einfache Bemerkung, dass Eisenoxydul unter Zutritt von äusserer Luft sich roth färbt, hat Liebig's geistreiche Theorie des Athmungsprocesses hervorgerufen. Wir wären sehr arm an Erkenntnissen, wenn wir uns der unvollständigen Induction und Analogie entschlagen wollten, und keine Wissenschaft wäre ärmer als die Heilkunde. Sie vor allem ist ganz auf die Beobachtung einzelner noch dazu solcher Fälle beschränkt, deren einzelne Erscheinungen nur schwer eine Analyse zulassen. Oesterlen zeigt vortrefflich, welche Schwierigkeiten das organische Leben im gesunden wie kranken Zustande der genauen Beobachtung irgend einer gesonderten Erscheinung entgegenstellt, wie viel schwieriger dadurch nothwendigerweise der Schluss auf die ähnliche Natur einer ganzen Classe ähnlicher Erscheinungen werden muss. Das zu Beobachtende erscheint in so verwickelter Gestalt, dass die

gewöhnlichen Methoden der Vergleichung und Aufzählung beinahe keine Anwendung gestatten. Die allgemeinen Regeln reichen hier nicht aus, was uns noththut, ist vielmehr eine genaue Darstellung der Aufgaben, wie sie die Eigenthümlichkeit des Forschungsgebiets, seine besonderen Gegenstände und Fragen mit sich bringen; desgleichen eine detaillirte Schilderung all' der Mittel und Wege, die zur Lösung jener Aufgaben führen können, ihrer relativen Vortheile und Gefahren. Kurz — der Mediciner braucht eine möglichst genaue Anleitung für's ganze Vorgehen bei seiner Forschung nach Wahrheit; er muss vor allem den Menschengeist erforschen und verstehen lernen, wenn er den Dingen in der Natur nachforscht.

Man muss es dem Verfasser zugestehen, er hat diese sich selbst gestellte Aufgabe mit musterhafter Gewissenhaftigkeit erfüllt. Im vollen Bewusstsein der Unzuverlässigkeit der von ihm mit vieler Klarheit und grossem Reichthum an Beispielen, obwol hie und da nicht ohne eine gewisse Breite und Neigung zu Wiederholungen entwickelten inductiven Methoden und vollkommen fühlend, dass jede auf die Beobachtung einiger Fälle gebaute allgemeine Theorie eigentlich ein Sprung, eine ungerechtfertigte Voraussetzung ist, kämpft er dennoch ritterlich gegen den rohen Empirismus in seiner Kunst, der in ausschliesslicher Anerkennung der nackten Thatsache die Theorie ganz über Bord werfen möchte. Sehr richtig sagt er, der Gegensatz zwischen Theorie und Praxis sei falsch; es gibt gar keine Praxis ohne Theorie, der Unterschied ist nur, ob es eine bessere oder schlechtere Theorie ist. Wir überzeugen uns, heisst es S. 20, dass die sogenannte Praxis selbst im Grunde nichts anderes ist, als das Resultat von mehr oder weniger ausgesponnenen und umfassenden Theorien. Denn bei unserem Handeln machen wir ja am Ende nur eine bewusste oder unbewusste Anwendung der uns überlieferten oder unserer eigenen allgemeinen Ansichten; d. h. wir wenden die aus gewissen einzelnen Erfahrungen und Fällen abgeleiteten Grundsätze oder Generalisationen auf einen einzelnen Fall an. Diesen beurtheilen, deuten und behandeln wir jetzt so oder so, von dem Stand- und Gesichtspuncte eben jener allgemeinen Ansichten oder Grundsätze, jener Theorien aus, weil wir ja unmöglich über ihn eine Ansicht zu fassen und ihn passend zu

behandeln vermöchten, ausser wir hätten auch irgendwelche Gründe dazu. Diese Gründe aber — mögen sie nun besser oder schlechter sein, werden uns von der Theorie an die Hand gegeben und die Summe derselben — in eine gewisse Ordnung zusammengebracht, — ist wieder gleichbedeutend mit jener selbst. Auch der blosse Routinier hat seine Theorie und es hiesse den Menschen unter das Thier herabsetzen, wollte man behaupten, dass er ganz ohne Gründe handeln könne. Doch je weniger dies anzunehmen ist, desto wichtiger ist es, dass er jederzeit auch nach den rechten Gründen d. i. nach der richtigsten Theorie handle. Der Verfasser hat nicht die Absicht, diese selbst zu geben, nur den Weg will er lehren, sie zu finden. Die Methoden, die er einschlägt, sind beinahe vollständig aus Stuart Mill's inductiver Logik entlehnt und an sich nicht neu, aber lichtvoll entwickelt. Er beginnt mit dem Inductionsprocess zur Auffindung empirischer und schliesst daran die Generalisation zur Zurückführung gefundener auf höhere Gesetze. In besonderen Abschnitten bespricht er dann specielle Methoden (Variation der Umstände, Analogie, numerische Methode) und Mittel, Irrungen vorzubeugen. Die Einleitung verdient besonders Studierenden empfohlen zu werden. Noch fehlen auf unsern medicinischen Facultäten Vorträge, die sich die logische Durchbildung des künftigen Arztes zur Aufgabe setzen. Der Verfasser klagt über den durchschnittlichen Mangel an richtiger Denkübung unter den jungen Medicinern. Der spärliche Unterricht in formaler Logik an den Gymnasien hilft dem Mangel nicht ab; die logischen Vorträge an den Universitäten aber schweifen zu sehr in's speculative Gebiet und bieten dem künftigen Arzte nicht das auf seinen Gebrauch Berechnete dar. Hier füllt Oesterlen's Werk in der That eine empfindliche Lücke aus. Wie Lotze's Psychologie einen richtigen Begriff von dem Wesen der Seele, so ist Oesterlen's Logik vorzüglich geeignet, dem künftigen Arzt eine sichere Vorstellung von dem Werthe des richtigen Denkens zu geben. Beide aber sind fähig, indem sie wichtige Theile der Philosophie dem Empiriker mundgerecht machen, dieser selbst einen Theil jenes wohlverdienten Ansehens zurückzugeben, das sie nicht ohne Schuld von ihrer Seite, aber nicht ohne Nachtheil auch für die Naturforschung in den Augen des Naturforschers eingebüsst hat.

Die Metaphysik in der Naturwissenschaft. *)

Die Naturwissenschaft hat so lange über die Weltanschauungen der Philosophen gespottet, bis sie anfing, dieselben ihnen nachzumachen. Der Ausgangspunct und die Methode sind freilich andere; aber das Ziel, eine allgemeine Theorie des ursächlichen Zusammenhanges der in der Erfahrung gegebenen Dinge und Erscheinungen zu gewinnen, ist dasselbe. Die Naturwissenschaft will nun einmal nicht blos Thatsachen sammeln und beschreiben, sie denkt sie auch zu erklären. Je weiter sich das Feld der Beobachtungen ausbreitet, desto tiefer steigt das Bedürfniss nach Verständniss derselben zu gemeinsamem Ursprung und allgemeinsten Gesetzen der Erscheinungen hinab. Es kann nicht fehlen, dass auf diesem Wege die Grenze des durch die Sinne Wahrnehmbaren alsbald überschritten wird, mitten in der Physik die verpönte Metaphysik unversehens unter die Hände geräth.

Nicht nur der Materialismus des 18., auch der des 19. Jahrhunderts bestätigt diese Behauptung. Die Reaction der Empiriker gegen Leibnitz und Cartesius führte zur Metaphysik des Système de la nature; der Rückschlag der Naturforschung gegen den Apriorismus der speculativen Philosophie zu Kraft und Stoff. Irgend eine Grundlehre über das Wesen der Welt und der Dinge gehört nun einmal unvermeidlich zum Hausrath eines wohleingerichteten Geistes; sei es als nackte Diele abstracter Begriffe oder als reicher bunter Fussteppich sicht- und greifbaren Stoffes, unter dem es dann doch wieder einen Fussboden geben muss. Je unphysikalischer die Metaphysik, desto metaphysischer wurde die Physik; je mehr jene die gegebene Natur in blosse Naturphilosophie zu verflüchtigen begann, um desto mehr strebte die Naturwissenschaft zur Philosophie der Natur sich zu gestalten.

Wie nahe sie bei diesen Bestrebungen mit denen der Metaphysik sich berühren musste, beweist vor allem der Umstand, dass diejenige Theorie, welche jetzt fast allen Zweigen der Naturwissenschaft zur gemeinsamen Unterlage dient, die Atomistik, eine der frühesten Erwerbungen der Philosophie ist. Bei Griechen und Indern, dem Keime nach selbst bei semitischen Völkern, findet sie sich bereits am Anfange philosophischer Na-

*) Oest. Wochenschr. f. Wiss., Kunst u. öff. Leb. 1863. I. Bd. S. 481 u. ff.

turbetrachtung in so bestimmten Zügen ausgesprochen, dass ihren späteren Wiedererweckern wenig hinzuzufügen geblieben ist. Leukipp und Demokrit haben nicht nur den Epikuräern und dem römischen Lucrez, sie haben durch Gassendi auch den französischen Encyclopädisten sammt ihren deutschen Nachahmern den Weg vorgezeichnet; die indische Secte der Nyâsa bewahrt die atomistische Theorie seit den Zeiten Alexanders bis auf den heutigen Tag. Indem die moderne Naturwissenschaft sich derselben bemächtigt, thut sie nichts anderes, als dass sie einen uralten Pfad des metaphysischen Denkens, allerdings in dem weitreichenden und blendenden Umfange verfolgt, zu welchem ihre seit jenen Zeiten erlangte staunenswerthe Bereicherung an Mitteln und Erfolgen der Betrachtung sie fähig macht.

Die Durchführung der atomistischen Theorie in allen Gebieten der Naturwissenschaft gehört zu den Zeichen der Zeit. Von unten auf, durch das Zusammenwirken des Kleinsten unter gemeinsamen Gesetzen soll das Naturleben begriffen, das Weltganze aufgebaut werden. Die Astronomie ist mit dem Beispiel vorangegangen, das Weltei als ein nach mechanischen Gesetzen sich erhaltendes und bewegendes System von Weltkörpern darzustellen; die allgemeine Physik löst den einzelnen Naturkörper in ein System einander nach ähnlichen Gesetzen anziehender und abstossender winziger Massentheilchen auf. Nicht umsonst haben die Fortschritte der Erfahrungserkenntniss gelehrt, scheinbar so verschiedenartige Phänomene, wie die des Lichtes, der Wärme, der Electricität und des Magnetismus sind, als Resultate verschiedener Zustände eines und desselben feinen zu Grunde liegenden Stoffes, des Aethers, anzusehen. Der kühne Gedanke eines allen Naturerscheinungen, wie mannigfaltig sie sich darstellen mögen, zur gemeinsamen Unterlage dienenden gleichartigen Stoffes, wie eines Reiches gemeinsamer, das Kleinste wie das Grösste, das Atom Schwefel wie den Planeten beherrschender Gesetze ist daraus erwachsen.

So lange derselbe auf das Feld des sogenannten Leblosen sich beschränkte, mochte er viele Theilnahme, wenig Bedenken rege machen. Die allgemeine Physik, in ihrem ausgesprochenen Streben, das Gebiet des Naturwissens allein auszufüllen, blieb dabei nicht stehen. Ihr möglichstes Bestreben war, auch das Lebendige ihrem Reich einzuverleiben, dem Gegensatze des Or-

ganischen und Unorganischen zugleich mit dem Bestand einer nur für das Belebte giltigen Gesetzgebung ein Ende zu machen. Der Begriff einer besonderen Lebenskraft musste vernichtet, das Leben als Ergebniss physikalischer, chemischer, im letzten Grunde mechanischer Processe dargethan werden. Und nachdem dies erreicht schien und die Physik innerhalb des Sichtbaren keine Grenze mehr kannte, nahm sie keinen Anstand auch das Unsichtbare in ihr Bereich zu ziehen, wie die Lebens- auch die geistigen Erscheinungen, wie das Leben den Geist zum Effect blos mechanischer Processe herab- oder, wie sie wenigstens vorgab, als Blüthe und Krone denselben aufzusetzen.

Auch dieser äusserste Fortschritt einer Erfahrungswissenschaft, welche nun dem idealistischen Taumel der Begriffswissenschaft nichts mehr vorzuwerfen hatte, war schon der ältesten Form der Atomistik nicht fremd. Demokrit hatte bereits unter den verschiedenen Gestalten der kleinsten Urkörperchen die Kugelform als diejenige ausgewählt, welche die leichteste Verschiebbarkeit und Beweglichkeit gewähre, und desshalb angenommen, dass die Seele aus mehreren Kügelchen bestehe, die geistigen Vorgänge durch das Hin- und Herrollen der letzteren hervorgebracht würden. Leibnitz machte sich lustig über die kleinsten Körperchen, welche demungeachtet Gestalt, also Theile, also noch kleinere zu ihrer Voraussetzung hätten. Die wahren Atome der Natur, fügte er hinzu, können nur solche sein, welche schlechterdings keine Theile, also auch keine Gestalt, weder kugel- noch würfelförmige haben. Solche waren seine Monaden, einfache, eben darum nicht körperliche, sondern seelenhafte Wesen. Er stellte der demokritischen aus kleinsten, aber immer noch grossen Körperchen, seine aus Seelenatomen bestehende Welt entgegen, die nicht wie jene dem Geiste, vielmehr der Materie feindlich ist, diese zu einer Erscheinung an jenem, statt jenen zu einem Phänomen an dieser herabsetzt.

Der geisttödtenden Metaphysik der Naturwissenschaft trat so eine den Stoff beseelende Atomistik in der Philosophie entgegen. Jene bewies, dass die Naturwissenschaft nicht nur der Metaphysik nicht zu entbehren vermöge, sondern dass die Atomistik die ihr entsprechendste Metaphysik, diese dagegen, dass die Atomistik dem Geiste nicht fremd, sondern günstig sei. Beide also scheinen bestimmt, einander zu ergänzen, die Philosophie mittels der Atomistik sich die Naturwissenschaft, diese mittels

des wahren Atoms sich den Geist anzueignen. Weder die Atomistik schliesst nothwendig den Materialismus ein, noch der Idealismus, vorausgesetzt, dass er nicht Spinozismus ist, die Atomistik aus.

Erscheinungen wie Fechner's physikalische und philosophische Atomenlehre beweisen, dass denkenden Naturforschern die Möglichkeit einer Verständigung zwischen Philosophie und Naturwissenschaft auf dem Wege der Atomistik einzuleuchten beginnt. Die unübersteiglich scheinende Schranke, welche zwischen dem physikalischen und dem wahren Atom liegt, die Köperlichkeit des ersteren, haben selbst französische Physiker, z. B. Moigno, hinwegzuräumen begonnen, indem sie sich für die Annahme einfacher, nur einen Punct im Raume ausfüllender Atome aussprachen. Wenn dieses angenommen wird, ist die Körperlichkeit und damit die Gestalt des Atoms beseitigt, der Weg zum wahren d. i. einfachen Atom, zur Monade gebahnt. Auch Fechner neigt sich der Annahme einfacher Atome zu, obgleich er sich sträubt, sie unkörperlich zu nennen. Aber was soll unter einer doch körperlichen Einfachheit verstanden werden?

Wie wenig jedoch die Metaphysik der Naturwissenschaft im Allgemeinen für jetzt noch der Annahme körperlicher Gestalt und Grösse der kleinsten Massentheilchen entbehren zu können überzeugt sei, davon legt das umfang- und gedankenreiche Werk des Prof. Chr. Wiener in Karlsruhe: Die Grundzüge der Weltordnung (Heidelberg, Winter 1862) einen Beweis ab. Der Verfasser gehört zu jener Classe von Naturkundigen, welche, wie er in der Vorrede sagt, das Bedürfniss nach einer Weltanschauung d. h. nach einer Darstellung des ursächlichen Zusammenhanges der Dinge in der Welt empfinden, und sein Buch ist aus dieser Empfindung entsprungen. Aber er fügt nicht nur sogleich hinzu, dass es für alle Vorgänge nur eine einzige gemeinsame Grundlage, den Stoff gebe, sondern seine Erklärung der Körper- und Aetheratome lässt auch gar keinen Zweifel übrig, dass er unter jenen sehr kleine, in der That, wenn auch nicht in Gedanken untheilbare, unter diesen nur sehr viel kleinere Massen als jene versteht. Seine Metaphysik, wenn sie daher auch die Grenzen des Sichtbaren überschreitet, steckt sich gleich von vornherein engere Marken, als das bis auf den letzten Grund gehende

Denken sie verträgt, welches nicht schon bei dem in der That, sondern erst bei dem auch im Gedanken Untheilbaren zur Ruhe kommt.

Von diesem Fundamentalunterschiede zwischen des Verfassers und dem philosophischen Denken abgesehen, kann das letztere nicht anders, als den exacten und lehrreichen Entwicklungen des ersten Theiles, der von der nicht-geistigen Welt handelt, mit lebhafter Theilnahme folgen. Der Verfasser versucht von den Grundeigenschaften des Stoffes d. h. desjenigen, was auf die Sinne wirkt, ausgehend, eine construirende Darstellung der nicht-geistigen Naturerscheinungen, der physikalischen, chemischen, sowie der Lebensthätigkeit der Pflanzen und Thiere zu geben, immer vom mechanischen Standpuncte, also von demjenigen aus betrachtet, welcher die Abhängigkeit von jenen zeigen soll.

Die auffallendste Abweichung von der gewöhnlichen Annahme betrifft hiebei, wie der Verfasser gleich in der Vorrede bemerkt, das Verhalten zwischen den Körper- und Aetheratomen. Beide ziehen sich nach der allgemein angenommenen Meinung gegenseitig an, nach der des Verfassers aber stossen sie einander ab. Er hat sich für dieselbe, in Folge des wesentlichen Unterschiedes der festen und tropfbar flüssigen Körper, auf den er gekommen zu sein versichert, entschieden. Dieser besteht ihm zufolge in dem, dass in den festen Körpern die Körperatome Schwingungen machen, welche den Wärmeschwingungen des umgebenden Aethers entgegengesetzt gerichtet und desshalb von kleiner Weite und geringer lebendiger Kraft sind. In den flüssigen Körpern dagegen machen die Körperatome Schwingungen, welche mit denen der umgebenden Aetheratome gleichgerichtet und desswegen von grosser Weite und grosser lebendiger Kraft sind. Dieser Unterschied begründet nach dem Verfasser die Eigenschaft der Verschiebbarkeit der Theilchen der Flüssigkeit ohne nothwendige Vergrösserung des Gesammtraumes und erklärt die Menge von gebundener Wärme, welche zum Uebergang des festen in den flüssigen Zustand ohne Erhöhung des Wärmegrades nothwendig ist. Jenes aber, nemlich die Schwingung der Körper- und der Aetheratome in entgegengesetzter Richtung, kann nur stattfinden, wenn beide kein zusammengesetztes Ganzes von gemeinsamer Bewegung bilden, d. h. wenn Körper- und Aetheratome einander gegenseitig abstossen.

Obige „in jeder Beziehung genügende“ Erklärung des Unterschiedes der atomistischen Beschaffenheit fester und tropfbar flüssiger Körper, die bisher noch von niemandem gegeben worden sei, begründet der Verfasser durch Versuche und Beobachtungen, auf welche wir hier nur verweisen können, insbesondere durch von ihm angestellte mikroskopische Untersuchungen. Die Folgerungen aus denselben treten am auffallendsten in der mechanischen Wärmelehre hervor, die der Verfasser als unentbehrlich für die folgenden, der organischen Welt gewidmeten Untersuchungen, am eingehendsten behandelt. Seine, so lange er sich auf dem Gebiete der nicht - geistigen Welt befindet, klaren und anregenden Erörterungen, welche die Theilnahme aller denkenden Physiker verdienen, verirren sich, sobald er die geistige Welt betritt, auf das mehr als zweifelhafte Feld der Phrenologie. Der Verfasser nennt die von unserem scharfsinnigen und tiefdenkenden Landsmanne Gall aufgestellte Geisteslehre das Wahre und deshalb auch allein Fruchtbare und meint, mit der Psychologie verglichen, werde man kaum schwanken, welcher von beiden sowol wegen der unmittelbaren Uebereinstimmung mit der Wirklichkeit als wegen der Früchte der Vorzug gebühre. Aus seiner Darstellung sieht man aber, dass er bei seiner Vergleichung nur diejenige Psychologie im Auge behält, welche gerade das Fehlerhafte, die Annahme unterschiedener Seelenvermögen, die mythologischen Wesen, wie Herbart sie nennt, mit der Phrenologie gemein hat, und nur in den Bestimmungen derselben nach Menge und Abgrenzung von dieser abweicht. Im merkwürdigen Gegensatz zu seiner sonstigen Genauigkeit geberdet sich der Verfasser hiebei, als ob eine Widerlegung der bekannten Gall'schen Hauptsätze noch nie versucht worden, geschweige gelungen sei. So ignorirt er z. B. völlig den Widerspruch, welchen berühmte Anatomen wie Hyrtl gegen denjenigen derselben, mit welchem die Kranioscopie steht und fällt, dass die äussere Kopfform die Gestalt der Oberfläche des Gehirns anzeige, erhoben haben. Dass er aus seinem Glauben die unvermeidlichen Folgerungen zieht, ist nicht zu verwundern, dass er es aber doch hart findet, wenn Völker von niederer Race um ihrer Schädelform willen an seiner, das grösstmögliche Glück aller bezweckenden Staaten- und Staatenbundbildung keinen Antheil nehmen dürfen, macht seinem

Herzen Ehre, hätte seinen Kopf jedoch gegen die Stichhaltigkeit seiner Principien etwas misstrauisch machen können. Neues begegnet demjenigen, welcher die Ethik des Stoffes kennt, in diesem zweiten und dritten Theile des Buches übrigens nicht; der Verfasser gehört auch zu jenen, deren Geisteslehre Lotze ebenso beissend als bezeichnend uropoetisch genannt hat.

Ueber philosophische Atomistik *).

Bei jeder Naturforschung, die nicht blos auf der Oberfläche rein empirischer Thatsachen haften bleiben will, macht sich das Bedürfniss nach einer Grundauffassung der Materie als des allen empirischen Erscheinungen vorauszusetzenden Stoffes geltend. Jenachdem diese Materie als eine stetig raumerfüllende Kraft, oder als kraftbegabter discreter raumerfüllender Stoff aufgefasst wird, scheiden sich die Parteien der Dynamiker und der Atomisten. Letztere haben in jüngster Zeit zunächst in der Physik, dann in der Chemie, in der Astronomie, in der Physiologie, zuletzt in der gesammten Naturwissenschaft ein Uebergewicht erlangt, gegen welches die dynamische Auffassung verschwindet. Die Fülle der Thatsachen, die sich nur unter Voraussetzung der atomistischen Anschauung erklären lassen, wächst mit jedem Tage. Die exacte Physik, sagt Fechner in seiner Schrift über die physikalische und philosophische Atomenlehre mit Recht, stellt die Atomistik der Körperwelt als eine in der Natur gegründete, von der Naturwissenschaft geforderte Lehre dar. Sie vor dieser zu rechtfertigen, wäre überflüssige Mühe; wenn sie der Rechtfertigung bedarf, ist es gegen philosophische Gegner. Die speculative Philosophie mit ihrer Erklärung des Theiles aus dem Ganzen ist das directe Widerspiel der Atomistik mit ihrer Erklärung des Ganzen aus den kleinsten Theilen. Wie die letztere den schmalen Weg der besonnenen Erfahrung, so geht jene den breiten der Phantasie. Die Atomistik schliesst sich der Thatsache an, die Speculation construirt sie.

---

*) Abg. a. d. Prager Vierteljahrschr. f. prakt. Heilk. L. Band.

Obige Schrift, das Bedeutendste, was von empirischer Seite her über die Atomenlehre geschrieben worden ist, zerfällt in zwei Theile, in einen physikalischen und einen philosophischen. Jener vertheidigt die Atomistik mit den Gründen des Physikers, dieser mit denen des Philosophen. An keinem andern Ort treten die ersten dem Leser so klar, so lichtvoll und so siegreich entgegen, als in dieser Schrift. Auf alle Einwände Rücksicht nehmend, die man in letzter Zeit hauptsächlich von gewissen Fragen der Optik aus gegen die Atomistik erheben zu dürfen geglaubt hat, führt er seine Gründe schlagfertig in erster, zweiter und dritter Ordnung vor, allgemeine Erörterungen über den in der Naturforschung so unentbehrlichen und so oft höchst leichtfertig abgethanen Begriff der Materie daran knüpfend. Die vier Gründe erster Ordnung sind die wichtigsten. Fechner leitet sie her a) aus der Farbenzerstreuung, b) aus der Polarisation des Lichtes, c) aus den Gesetzen der Wärmefortpflanzung und d) der strahlenden Wärme. Die Farbenzerstreuung galt lange Zeit als Hauptgegenbeweis gegen die Undulationstheorie, weil sie mit den Gesetzen dieser gänzlich unvereinbar war. Nun hat Cauchy gezeigt, dass diese Unvereinbarkeit nur so lange besteht, als man annimmt, dass die Lichtwelle sich durch den Aether wie durch ein Continuum fortpflanzt, dass dagegen die Gesetze der Farbenzerstreuung aus denen der Brechung in innerer Consequenz aus der Grundansicht der Undulationstheorie hervorgehn, wenn man die Theilchen des Aethers d i s c r e t setzt, ja dass die Farbenzerstreuung bei der Brechung dann ebenso n o t h w e n d i g als die Brechung selbst gefordert ist. Also die Frage, ob Atomismus oder nicht, ist eine Lebensfrage für die Undulationstheorie, wie die Frage, ob Undulationstheorie oder nicht, eine Lebensfrage für die Physik ist.

Fresnel hat bekanntlich gezeigt, dass sich die feinen sonderbaren höchst mannigfaltigen und verwickelten Erscheinungen des polarisirten Lichts unter der Voraussetzung auf höchst befriedigende Weise erklären lassen, dass in einem polarisirten Lichtstrahl die Aethertheilchen nicht blos transversale (gegen den Strahl quere), sondern p a r a l l e l e Richtungen haben, während sie im gewöhnlichen alle möglichen haben können. Dagegen hat Poisson eingewendet, dass, vorausgesetzt, die Materie bilde ein Continuum, in einiger Entfernung vom Ausgangspunct des Strahls die transversalen Schwingungen sich in longitudi-

nale verwandeln müssen, indem sie nothwendig, welche Richtung sie anfangs auch gehabt, doch im Laufe der Fortpflanzung immer mehr in die Fortpflanzungsrichtung des Strahles selbst sich kehren müssten. Fresnel wies hierauf nach, dass, weil dieser Einwand von der Voraussetzung der Continuität der Materie ausgehe, man nur diese als discret zu setzen brauche, um denselben hiewegfallen zu machen. Poisson fand diese Gegenbemerkung so triftig, dass er seine Grundansicht seitdem vollkommen geändert, alle seine nachher geführten Untersuchungen (über elastische Körper, Capillarität, Wärme) im Sinne des atomistischen Princips durchgeführt, ja selbst die zweite Ausgabe seiner Mechanik in diesem Sinne umgestaltet hat. Die Gesetze der Wärmefortpflanzung durch feste Körper haben mit jenen der strahlenden Wärme sich lange nicht in Uebereinstimmung bringen lassen wollen. Dort schleicht die Wärme langsam fort nach scheinbar eigenthümlichen Gesetzen, hier pflanzt sie sich mit einer der des Lichtes vergleichbaren Schnelligkeit nach ähnlichen Gesetzen wie dieses fort. Doch ist anzunehmen, dass beide Fortpflanzungsweisen in allgemeinen Gesetzen der Wärmelehre zusammenhängen. Dieser Zusammenhang ergibt sich nach Fourier, sobald man die wägbaren Körper aus discreten Theilchen bestehend denkt, welche die Wärme einander zustrahlen. Die Gesetze der Wärmeleitung unterordnen sich unter dieser Voraussetzung von selbst denen der Wärmestrahlung in solcher Weise, dass die Theorie nur das Erfahrungsmässige dabei wiedergibt. Nimmt man dagegen die wägbaren Körper als Continuum an, so scheint jeder Ausweg, das Erfahrungsmässige beider Phänomene in wissenschaftlichen Zusammenhang zu bringen, verschlossen. Endlich ist die Thatsache, dass die Wärme am stärksten in der Richtung senkrecht auf die Oberfläche der Körper ausstrahlt, in den schiefen Richtungen dagegen die Strahlung nach dem Gesetze des Sinus schwächer wird, eine natürliche Folgerung der Schichtung der Körper aus Atomen, während im Sinne der Continuität der Materie kein haltbarer Weg physikalischer Ableitung zu Gebote steht.

Diese vier Hauptgründe, zum Theil aus mündlichen Gesprächen mit einem der bedeutendsten deutschen Physiker, Wilh. Weber, hervorgegangen, sind von demselben überdies begutachtet und als einige der wichtigsten Stützpuncte, welche die Atomistik der exacten physikalischen Forschung geboten hat, anerkannt

werden. Auf sie gestützt, hängt das Sichtbare (die Poren) mit dem Nichtsichtbaren (den kleinsten Zwischenräumen der Atome) durch einen unzerreissbaren mathematischen Faden zusammen. Die Atomistik als nothwendiges Moment der Undulationstheorie selbst ein nothwendiges Moment einer das Wirkliche zu treffen und zu gestalten wissenden Physik, ist „der Schlüssel, mit dem der Physiker die Thür eines den Sinnen verschlossenen Zimmers aufthut und den Zusammenhang desselben mit dem ihm unmittelbar Zugänglichen öffnet." Er thut in der That mit der atomistischen Hypothese nichts anderes, als die Principien, die ihn im Sichtbaren sicher führen, consequent bis ins Unsichtbare, d. h. für das Gebiet des Verschwimmende und Verschwindende durchführen. Darauf beruht seine Berechtigung, die Gesetze der wägbaren Stoffe auch auf die unwägbaren trotz alles Widerspruchs der Naturphilosophie, die das Licht z. B. als etwas Ideelles, den ersten Durchbruch des Geistes durch den Stoff, aufgefasst wissen will, anzuwenden, Physik, Chemie und Astronomie, das Grösste dem Kleinsten zu verknüpfen: denn am Himmel kehren nur dieselben Verhältnisse wieder, die dort im Kleinen walten.

Die physikalischen Gegner der Atomistik können durch Fechner's Beweisführung für immer als abgeschlagen angesehen werden. Aber seine Schrift ist auch gegen ihre philosophischen gerichtet. Er nennt die Atomenlehre den Punct, in welchem heutige Philosophie und heutige Naturforschung am weitesten aus einander gehen und am härtesten zusammentreffen. Er geht zu weit, wenn er dies von der ganzen heutigen Philosophie sagt. Er nennt nur die Jünger der speculativen Schule, aber zum Glück gehören noch nicht oder nicht mehr alle Philosophen zu diesen. Im Schoosse der Philosophie selbst hat die Atomenlehre zahlreiche Vertheidiger und Anhänger jederzeit gehabt und hat sie bis zur Stunde. Wenn sie weniger laut sich geberden, als die speculativen Denker, so beruht dies auf eben dem Vorzug, den sie mit der Naturforschung theilen, dass sie nicht so schnell fertig sind mit dem Worte, wie es der Thatsachen braucht. Je mehr eine Forschung nach Exactheit strebt und sich dieser nähert, um so weniger Pflicht noch Möglichkeit hat sie, vorzeitig mit etwas Fertigem hervorzutreten. Die physikalische Atomenlehre ist noch unabgeschlossen; warum dürfte es die philosophische nicht sein?

Freilich kann nicht jede Atomenlehre, die dem Physiker genügt, auch dem Philosophen genugthun. So lange beide verschiedene Anforderungen an eine echte Grundlage der Naturwissenschaften stellen, der eine sich dort schon Grenzen setzt, wo der andere noch über dieselben hinauszugehen sich gezwungen sieht, wird jener Manches für müssige Träumerei halten, was diesem gerade die Hauptsache ausmacht. Dies hindert nicht, dass in Sachen der Atomistik doch noch beide auf gleichem Boden stehen, beide gleiche Feinde und gleiche Freunde haben. Der Atomist thut nicht gut, wo er gegen philosophische Gegner kämpft, philosophischer Bundesgenossen ausser Acht zu lassen. Der Naturforscher und eine gesunde Metaphysik sind eng verknüpft; sie beide streiten mit Vernunft und Erfahrung gegen eine ohne Erfahrung sich allwissend dünkende Phantasie.

Diese natürlichen Bundesgenossen der Atomistik befinden sich gegen Fechner in sonderbarer Lage. Mit Liebe und Theilnahme, die sie dem Namen Fechner's zollen, werden sie das Buch zur Hand nehmen, mit der vollkommensten Befriedigung dem physikalischen Theile desselben folgen, und — wir gestehen es ungern — es in philosophischer Beziehung ungesättigt niederlegen. Der geistvolle Naturforscher weiss recht gut, dass eine vollkommene Naturauffassung ohne Metaphysik nicht erreichbar ist. Er gesteht es selbst (S. VIII.), dass es „ein Bedürfniss der Menschen ist, nach jedem Ziel schon vorauszublicken, noch ehe man dabei steht, und mit einer Metaphysik über die Physik hinauszugehen.“ Ja er liefert in der zweiten Abtheilung seines Buches sogar den „Versuch“ einer solchen, und doch finden wir in der ganzen Schrift von denjenigen philosophischen „Versuchen,“ die das Gleiche wollen, entweder gar nicht, oder mit einer Schärfe Erwähnung gethan, welche ihre Verwandtschaft ganz ableugnet. Ueberzeugt von der Unentbehrlichkeit der Metaphysik, geht doch seine Idiosynkrasie gegen alle philosophishe Metaphysik so weit, dass er die specifischen Eigenthümlichkeiten Verschiedener vermengend mitunter gegen Irrthümer kämpft, die nur in seinem Verständniss vorhanden sind.

Ein solches begegnet ihm unseres Erachtens auf S. V. Physiker und überhaupt Naturforscher lassen sich, wenn sie zu gewissen Grenzbetrachtungen ihres Gebietes kommen, leicht

dadurch desorientiren, dass sie meinen, es sei hinter der Welt der körperlichen oder geistigen Erscheinung noch ein dunkles Wesen anzunehmen und bei gründlichster Betrachtung darauf Rücksicht zu nehmen, wozu die Philosophie den Schlüssel, sei es biete oder bieten solle. Alles, was wir sehen, hören, tastend fühlen, ja wol gar, was wir denken, sei doch nur subjectiver Schein, gezogen von etwas, was den Schein erst gibt, der für jeden ein anderer, nach dem inneren Bau seines Auges und Gehirns, die nur Instrumente dieses Scheines sind. Es gelte endlich immer nach dem wahrhaft und objectiv an sich Seienden, Realen zu fragen, was hinter aller Welt des Scheines liegt, wenn nicht die Beschaffenheit und Verhältnisse dieses Seienden an sich, die immerhin unerkennbar sein mögen, doch die Verhältnisse der Scheinwelt dazu festzustellen und diese selbst jedenfalls als solche anzuerkennen. Das endlich sei die wahre Tiefe. Aber es sei die Tiefe eines Schattens, die man hinter der ganzen, vollen, lichten Welt noch sucht. Immer gebe es Schatten, doch nur, den die Dinge auf einander selbst werfen. Und die Verhältnisse davon aufzusuchen, gibt allein das wahre höhere Licht.

So, nach dem Verfasser, Kant, Herbart, die meisten Naturforscher, wenn sie sich vertiefen. Die Voraussetzung eines objectiv Seienden als Grundlage des Scheines ist Fechnern nur die Tiefe eines Schattens. Demnach müsste die nicht schattenhafte Tiefe eine solche sein, welche als Grundlage des Scheines wieder einen Schein voraussetzt? Oder was soll jener Einwurf sonst heissen? Das wahrhaft Seiende kann kein blosser Schein, es muss etwas dem gerade Entgegengesetztes sein, wenn es jenen Namen verdienen soll. So wenig die Aethererscheinungen, die der Farbe zu Grunde liegen, mit der Natur des Farbeneindrucks, so wenig die Schallwellen mit der Tonempfindung irgend Aehnlichkeit haben, so wenig das Sein mit dem Scheine. Beide entsprechen einander, aber sie gleichen einander nicht; der Schein und das Sein sind incommensurabel. Die Anekdote, die Fechner anführt, beweist nichts für ihn. Wer die Dampfmaschine betrachtet hat und nach den Pferden frägt, die unten stehen, hat freilich Unrecht; wer aber die Dampfmaschine gesehen hat und nun nach dem bewegenden Dampfe frägt, keineswegs. Es gibt keine Pferde unten, aber es gibt eine Dampfkraft drinnen. Die Metaphysik

die hinter dem Schein ein Sein postulirt, meint nicht die Pferde, sondern den Dampf. Sie steigt nicht dahin hinab, wo nichts mehr ist, sondern dahin, wo etwas sein muss. Ohne zu Grund liegendes Sein wäre der Schein ein Danaidenfass; über das Sein hinaus wäre eine fortgesetzte Metaphysik nichtige Phantasmagorie. Wer das Sein hinter dem Sein, sucht die Pferde hinter dem Dampfe; wer das Sein hinter dem Schein verlangt, genügt der unabweislichen Forderung.

An diesem Kernpunct liegt die Klippe der Fechner'schen Betrachtungen verborgen. Der geistvolle Verfasser weiss die Unentbehrlichkeit des Metaphysischen vollkommen zu schätzen, aber er möchte dieses selbst noch in physikalischen Formen ergreifen. Er versetzt das Metaphysische selbst jenseits der Sinnlichkeit hinaus, aber er möchte ihm nichts desto weniger eine sinnliche Gestalt geben. Er begreift, dass dem physisch Wirklichen ein metaphysisch Wirkliches zu Grunde liegt, aber er zweifelt insgeheim doch, ob diesem mit der physikalischen Qualität nicht auch die Wirklichkeit schwindet. Dadurch kommt ein Schwanken in seinem Gedankengang, der dem überzeugenden Eindruck seines meist höchst treffenden Raisonnements nichts weniger als günstig ist.

Mit Recht weist der Verfasser schon im ersten Theile darauf hin, dass der Argumentation des Dynamikers: Atome können nicht sein, mithin müssen die Erfahrungen, welche auf solche hinzudeuten scheinen, sich noch irgendwie anders fassen und zusammenfassen lassen, wol mit grösserm Recht die andere entgegengesetzt werden könne: die Erfahrungen haben sich bis jetzt in keiner andern Weise fassen und zusammenfassen lassen, als unter der Annahme von Atomen, also müssen Atome sein, gibt es bis jetzt wenigstens nichts Wahrscheinlicheres, als dass Atome sind. Nur hätte der Verfasser bedenken müssen, dass, um die Atome wahrscheinlich zu finden, zunächst ihre Möglichkeit hätte nachgewiesen werden sollen. Der Dynamiker ist insofern im Rechte, als er aus der vermeinten Unmöglichkeit der Atome auf ihr Nichtsein schliesst, und er verfährt insofern philosophischer als der Naturforscher, der Atome postulirt, ohne ihre Möglichkeit dargethan zu haben. Der Philosoph hat das Recht, dasjenige, dessen Unmöglichkeit er beweisen kann, oder doch beweisen zu können glaubt, aller Erfahrung zum Trotz zu leugnen. Mit in sich widersprechenden

Begriffen kann er sich nicht begnügen. Der Irrthum des Dynamikers liegt in dem Obersatz: Atome können nicht sein, nicht in dessen völlig richtigen Consequenzen. Der Irrthum entspringt bei allem Anschein der Tiefe, wie Fechner mit Recht sagt, aus dem rohen Sinnenschein. Diesen Irrthum weggeräumt, zerfällt die Argumentation des Dynamikers von selbst. Die Möglichkeit der Atome, weil die innere Widerspruchlosigkeit ihres Begriffs, einmal erwiesen, wird ihre Annahme an der Hand der Erfahrung von selbst die wahrscheinlichste. Unmögliches beweist keine Erfahrung, blos Mögliches ist noch keine Erfahrung. Wäre die Atomistik in sich widersprechend, so müsste sie aufgegeben werden, wenn sich die Erfahrung noch so glänzend aus ihr erklären liesse. Ist sie nicht widersprechend und erklärt sie die Thatsachen der Erfahrung befriedigender als jede andere, so ist sie solange die wahrscheinlichste, als keine andere gleichfalls mögliche Voraussetzung dieselbe besser erklärt oder eine unleugbare Thatsache ihr widerspricht. Die Anstrengung des Verfassers muss dahin gerichtet sein: 1. die Unvereinbarkeit der dynamischen Hypothese mit den Thatsachen oder ihre Ungereimtheiten in sich aufzuweisen; 2. die Vereinbarkeit der Atomistik mit allen Erfahrungsthatsachen und ihre innere Möglichkeit zu zeigen. Jenes thut der Verfasser indem er dynamische und atomistische Erklärungen von Naturphänomenen einander gegenüberstellt, mit schlagender Schärfe; dieses unterlässt er als sich von selbst verstehend. Gerade aber das für den Empiriker sich von selbst Verstehende ist für den Philosophen meist Gegenstand des weiteren Nachdenkens. Die drei räumlichen Dimensionen verstehen sich für den ersteren von selbst, der Philosoph sucht sie zu beweisen. So ist in der That für den Philosophen von der grössten Wichtigkeit, was die rein physikalische Atomenlehre unbestimmt lässt: die Ansicht des Physikers über Gestalt Grösse Dichtigkeit Masse der letzten oder Grundatome. Und eben, weil der selbst atomistischer Grundanschauung geneigte Philosoph von Grösse Masse Gestalt und Ausdehnung der Atome gar nicht sprechen zu dürfen anerkennt, kurz weil ihm der Begriff eines gestalteten Atoms, eines Grundkörperchens ein imaginärer Begriff, ein ausgedehntes Atom ein imaginäres Ding ist; weil er nicht denken mag, was er nicht denken darf, wenn er nicht Ungereimtes denken

will, hat eine blos physikalische Atomenlehre nicht blos bei den dynamischen, sondern selbst bei ihren natürlichsten Bundesgenossen gegen die Dynamiker, bei den atomistischen Philosophen den härtesten, wohlverdienten Widerstand zu erwarten. Sonderbar! Der Physiker wirft dem Metaphysiker vor, dass er von letzten Grundvoraussetzungen spreche, die, weil unsichtbar, vielleicht erträumt sind. Der Metaphysiker sollte ihm nicht entgegnen dürfen, dass er von Grundelementen rede, die weil in sich widersprechend, gewiss erträumt sind? Es gibt nur eine Alternative. Entweder die physikalischen Atome haben Gestalt Ausdehnung Masse und und dann sind sie keine Atome; oder sie haben keine Gestalt keine Ausdehnung, keine Masse und dann sind sie keine physikalischen Atome. Ein materielles Atom ist ein philosophisch undenkbarer d. h. logisch widersprechender Begriff; eine Atomenlehre, die nur materielle Atome kennt, kann nie die Stelle einer nach innerer Widerspruchlosigkeit strebenden Metaphysik vertreten. Wenn die atomistischen Philosophen gegen die physikalische Atomenlehre streiten, so thun sie es nicht gegen das, was sie selbst fest halten, dass die letzte Grundlage alles Erscheinenden, dass das wahrhaft Seiende atomistischer Natur sei, sondern gegen das, was sie nicht behaupten können, ohne die klarste Logik vor den Kopf zu stossen, dass diess wahrhaft Seiende atomistisch aufgefasst, materieller Natur sei, nicht gegen die Atome, sondern gegen materielle, d. h. nicht atomische Atome. Weil sie das in sich Widersprechende für unmöglich, also auch für nicht wirklich erklären müssen, leugnen sie die physikalische Grundanschauung, die materielle Atome als das Letzte setzt. Nicht der Begriff des Atoms, sondern der des materiellen Atoms, an dem die ganze physikalische Weltanschauung hängt, ist ein Luftnagel in Luft geschlagen.

Die Unfähigkeit der physikalischen Atomenlehre, einen befriedigenden Abschluss der Grundvoraussetzung aller Erscheinung zu gewähren, liegt damit klar vor Augen. An Luftnägel lässt sich nichts hängen; auf in sich widersprechender, folglich imaginärer Basis nichts aufbauen. Der Begriff des materiellen Atoms zieht der physikalischen Metaphysik den Boden unter den Füssen weg, sie fällt nur darum nicht ins Bodenlose, weil ihr die Tiefe mangelt. Dieses Bedürfniss nach Abschluss fühlt ein so geistvoller Denker wie Fechner vollkommen. Die Er-

fahrung gibt diesen Abschluss nicht; also muss über sie hinausgegangen werden. Der Physiker, sagt er, mag sich hinter seiner Unfähigkeit verschanzen, über das, was mit der Erfahrung in verfolgbarem Bezuge steht, hinauszugehen; für den Philosophen liegt darin der Beruf. Die kleinen Massen, bei denen der Physiker mittelwegs stehen bleibt, sind nicht das Letzte, bei dem man stehen bleiben kann. Allerdings, denn die physikalischen Atome sind materiell und der Begriff eines materiellen Atoms ist ungereimt. Die kleinste materielle Masse des physikalischen Atoms ist eine blos physische Grenze, von wo an uns der Schluss aus der Erfahrung den Dienst versagt; es gilt eine wahre vom Begriffe selbst gesetzte Grenze anzugeben. Vortrefflich! Mit diesem einzigen Zugeständnisse hört die Physik auf und beginnt die Philosophie. „Bei allem Streit der philosophischen Systeme werden sie das doch einstimmig fordern, weil es im Begriff der Philosophie selbst liegt.“ Gewiss; eben darum ist sie Begriffs- nicht blosse Erfahrungswissenschaft. So weit zu gehen, als man eben braucht, ist Sache der Empirie; so weit zu gehen, als man überhaupt kann, Sache des Philosophen.

So weit zu gehen, als man überhaupt kann und als Philosoph darum auch soll, ist auch das Ziel unseres Verfassers. Mit Bewusstsein und Willen betritt er den metaphysischen Boden, denn um Metaphysik handelt sich's doch zunächst. Das Neue seiner Metaphysik liegt ihm nur darin, dass sie nach so manchen versuchten Grundlagen auch einmal die Wissenschaft des Physischen (obwohl nicht ohne die des Psychischen) dazu macht und hiermit den Namen der Metaphysik zur That erhebt, d. h. sie wirklich zu etwas nach der Physik statt zu einem apriori oder hinter der Physik macht. Diese neue Ausdeutung des Wortes Metaphysik kann verschieden verstanden werden. Soll sie heuristisch gelten, so hat alle Metaphysik, die von der Erfahrung ausging, um jenseits derselben zu einem ausser der Erfahrung Gelegenen zu gelangen, sich des Wortes längst in gleicher Bedeutung bedient. Soll sie dagegen synthetisch gemeint sein, so wird der Verfasser, je entschiedener er die kleinen Massen der Physiker nicht für die ursprünglichen Elemente der Dinge ansieht, die Lehre von diesen, d. i. die Metaphysik, nicht nach der Lehre von jenen, d. i. der physikalischen gesetzt wissen wollen. Auf eine dritte mögliche Auslegung des Wortes, welche

vielleicht die des Verfassers ist, kommen wir später zu sprechen.

Das Weiteste nun, wozu die Metaphysik überhaupt gehen kann, ist das einfache Wesen (S. 128). Das einfache Wesen „hat einen Ort, aber keine Ausdehnung; es ist nicht Nichts, obgleich seine Ausdehnung Nichts ist, es hypostasirt die letzte Grenze des Seienden in quantitativer Hinsicht, ist ein unendlich Kleines im strengsten Sinn" (S. 138). Während Raum und Zeit absolut continuirlich, sind die einfachen Wesen absolut discontinuirlich, jene daher in's Unendliche theilbar, diese absolut untheilbar. „Man kann blos zwischen die Atome, nicht in die Atome schneiden" (S. 139). Sie sind absolut hart, während der Raum das Weichste ist, was es gibt. In ihrem Verhältniss zu einander vergleicht sie der Verfasser den Sternen, die an sich zählbar und discret für den Beschauer einen Nebelfleck bilden, der diesem continuirlich und unzählbar scheint. Doch sind die Sterne nicht das Letzte; rein zählbare Puncte sind endlich erst die einfachen Atome wirklich. Ihre Menge selbst ist unzählbar, weil kein Grund denkbar ist, welcher das Dasein der Atome auf eine bestimmte Zahl beschränkt hätte. So weit man in der Unermesslichkeit des Raumes fortschreiten mag, man wird überall wieder auf Atome stossen, die entweder schon in bestimmten geordneten Distanzverhältnissen zu einander stehen d. h. Welten bilden, oder solche erst erwarten. An sich absolut unverbunden, fügen sie sich jeder Verbindungsweise mittels des Raumes und der Zeit, und so, in relativer Continuität zusammenschliessend, indess sie durch relative Discontinuität gegen ihre Umgebungen sich abgrenzen, geben sie den sogenannten Körpern ihre äusserlichen Formen. Der Verfasser vergleicht sie mit den Formen der Sternbilder auf den Sternkarten, die durch ideale Linien umgrenzt werden, während ihre Puncte wesentlich ausser einander liegen. Jenachdem die Anordnung der Puncte wechselt, wechselt die Form der Körper. „Hiermit bietet die Atomistik die denkbar allgemeinste Unterlage für eine allgemeine Formenlehre dar" (S. 144). Zwei Hauptelemente der Metaphysik sind damit gegeben; die denkbar letzten realen Grundelemente der Dinge und die Möglichkeit des Aufbaues einer materiellen Körperwelt aus denselben. Mit dem Begriff des einfachen Wesens ist der innere Widerspruch im Begriff des materiellen Atoms der Physiker gehoben.

Das einfache Wesen ist in der That atom, untheilbar, nicht blos für uns, sondern an sich. Es ist nicht blos die physische, sondern die logische Grenze der Erfahrung. Das einfache Wesen ist nicht blos unseren Theilungsinstrumenten überlegen; es ist selbst die Verneinung der Theilbarkeit. Für dasselbe ist die Nichtnachweisbarkeit in der Erfahrung kein Hinderniss, weil es geständlich über die Erfahrung hinausliegt. Es ist kein Glied, sondern die Ergänzung aller Erfahrung. Seine Anerkennung beruht auf keiner Sinnesthatsache und wird daher durch den Mangel einer solchen nicht aufgehoben. Die Erfahrung vervollständigt sich durch einen Vernunftschluss; dieser Schluss ist ihr Abschluss. Die Einwendung des Physikers, einfache Wesen liessen sich nicht greifen noch sichtbar nachweisen, verschlägt hier nichts. Auch seine Molecüle und kleinen Massen kann der Physiker nicht sicht- und greifbar nachweisen. Sie sind ihm nichts als eine Hypothese, aber sie können nicht die letzte Hypothese sein. Die Hypothese der kleinen Massen erhält selbst erst durch die Hypothese der einfachen Wesen einen festen Boden. Die einfachen Wesen sind die unausbleibliche Consequenz der physikalischen Atomenlehre und es beweist eine seltsame Hartnäckigkeit oder eine bemerkenswerthe Naivetät der logischen Ausbildung, wenn irgend ein Physiker meint, die letztere ohne die erstere festhalten zu können. Ohne Einheiten keine Summen, ohne selbst massenlose einfache Wesen keine noch so kleine Massen.

So weit sind wir mit Fechner vollkommen einverstanden. Wunderlich nur, dass der verehrte Mann im Ernst anzunehmen scheint, er habe, unter den Philosophen wenigstens, zum erstenmal diese Gedanken ausgesprochen. Er führt von Physikern, die der Annahme einfacher Grundwesen gehuldigt, Biot Moigno Ampére und Cauchy an; von Philosophen nur Herbart und auch diesen nur, um neben mancher Begegnung desto mehr gegensätzliche Gesichtspuncte zwischen seinen und des letzteren einfachen Realen hervorzuheben. Und Leibnitz? und Boskovich? dieser scharfsinnige Denker, dessen fast vergessenes Buch: Theoria philosophiae naturalis mathematica eine jener des Verfassers ähnliche metaphysische Grundanschauung enthält? Jenen scheint der Herr Verfasser ganz übersehen, diesen nicht gekannt zu haben, ungeachtet er ihm aus meiner gleichfalls der Vertheidigung der atomistischen Me-

taphysik gewidmeten Preisschrift Leibnitz und Herbart, (S. 100 und 104) hätte bekannt sein können. Auffallend ist es dabei, dass von deutschen Physikern nur W. Weber sich nicht gegen die Möglichkeit einfacher Atome ausspricht, Liebig dagegen sie ohne weiteres verwirft. Die Stelle (Chem. Br. 1844, S. 57) beweist eben nicht zu günstig für die logische Vorsicht des gewiegten Empirikers. Aber Herbart's, Leibnitz's, Boskovich's und der philosophischen Atomisten einfache Wesen, mit Ausnahme etwa der alten griechischen Atomisten sind in der That wesentlich von jenen unterschieden, welche Fechner und seine geistesverwandten Physiker zulassen wollen. Fechner hat nichts dagegen zu sagen, dass die Atome unkörperlich und die Körper demnach aus unkörperlichen Wesen zusammengesetzt seien, was keinen grösseren Widerspruch enthalte als zu sagen, eine Gesellschaft sei aus Personen zusammengesetzt, die nicht selbst eine Gesellschaft sind, ein Baum werde von Zellen gebildet, denen der Begriff des Baumes noch fern liegt. Folgern wir aber daraus, dass die einfachen Wesen, weil unkörperlich, geistiger Natur seien, mit inneren, psychisch zu nennenden Vorgänge in der mannigfachsten Abstufung erfüllt, fähig, die Welt in sich hinein und sich in die Welt hinausscheinen zu lassen, so bleibt des Verfassers Schlussreihe plötzlich stehen und erklärt unsern natürlichen Gedankenfortschritt für einen „gegensätzlichen Gesichtspunct." Die Frage, ob die Atome körperlich oder unkörperlich seien, ist ihm plötzlich nur ein Wortstreit; man könne sie als wesentliche Elemente des Körperlichen auch schon körperlich nennen, was freilich nach Fechner's obigem Beispiele ebenso geschlossen wäre, als dass jede Person, als wesentlicher Theil einer Gesellschaft, für sich allein schon eine Gesellschaft, jede Zelle als wesentlicher Theil eines Baumes, für sich allein schon ein Baum heissen könne; sie seien das eine oder das andere je nach der Beziehung, in der man die Worte verstehen wolle oder dem Zusammenhange nach, in dem man sie braucht: kurz fast sollte man denken, der so klare und besonnene Verfasser habe hier von der Kunst des dialektischen Flusses der Begriffe, gegen die er so lebhaft mit Recht und Glück kämpft, unwillkürlich für sich etwas angenommen. Wo auf derselben Seite (155), durch keine Zwischenzeile getrennt, zwei so handgreiflich widersprechende Behauptungen vorkommen und gedul-

det werden, ist allerdings auf eine endliche Verständigung kaum zu hoffen. Herr Professor Fechner bemerkt sehr richtig, der Umstand, dass unsere einfachen Wesen keine Ausdehnung Gestalt Dichtigkeit haben, hindere nicht, dass die aus ihnen und durch sie gebildeten Körper alles dieses besässen, und er schliesst ebenso, der Umstand, dass sie geistlose Wesen seien, hindere nicht, dass sich Geist an ihre Combinationen knüpfe; auch beim Menschen hängt der Geist an der Combination, nicht an den Stücken. Nur unterlässt er uns zu beweisen, dass sie ungeistige Wesen seien. Seine einfachen Wesen liegen (S. 164) „ganz auf körperlicher Seite;“ aber wo ist dargethan, wie es möglich sei einfach und doch körperlich zu sein? Seine einfachen und doch körperlichen Wesen haben keine Gestalt und Ausdehnung; wie soll aber ein Körperliches ohne Gestalt und Ausdehnung möglich sein? Entweder seine Wesen sind einfach und dann können sie nicht körperlich, oder sie sind körperlich, dann können sie nicht einfach sein. Es gibt kein Drittes. Einfaches und Körperliches schliessen einander gerade so aus, wie Geistiges und Körperliches. Das Einfache ist das Element des Körperlichen; nach Fechner scheint es fast, als müsste das Körperliche das Element des Geistigen sein. Neben der von ihm körperlich genannten Einfachheit kennt der Verfasser noch ein mit dem einfachen Wesen des Körpers unvergleichbares einheitliches Wesen, statt einzeln inmitten desselben, vielmehr „das allgemeine Band desselben und ihrer Wechselwirkungen und Wechsel.“ Ein Band ist aber kein Wesen, obgleich ein Wesen mit mehreren verbunden sein mag. Mit anderen Worten: die Seele ist ihm kein einfaches Grundwesen, sondern Resultat einer Combination, die „sich selbst erscheinende Einheit,“ die desshalb unsterblich ist, weil ihr Grundwesen die einheitliche Selbsterscheinung des Wechsels und der Veränderung der Existenz selber ist und jeder Wechsel ewig neue Wechsel erzeugt, ein Product der Elemente, nicht selbst ein Element, sich an Combinationen einfacher Grundwesen knüpfend, bei welcher „nach etwas An sich dahinter nicht zu fragen ist.“ Ungern hören wir hier den phantasievollen Dichter der Zend-Avesta, den Freund der Paradoxa, den kaustischen Dr. Mises an der Stelle des strengen durch Erfahrung und Logik geschulten Denkers das Wort nehmen. Ein Körperliches, das doch unkörperlich ist;

eine Seele, die ein Wesen und doch kein Wesen ist; eine Unsterblichkeit, die doch nichts als der ewige Wechsel ist, das sind Widersprüche, über deren innere Kluft wol eine dichterische Einbildungskraft, aber nimmermehr ein nüchternes Denken hinaus kann. Sollte in der That auch für den Verfasser, in dem wir sonst einen beredten Gegner des Materialismus erblickten, das Psychische erst nach dem Physischen kommen? sollte auch ihm die Seele nur eine Resultante körperlicher Atome sein? wäre sein Ausspruch, die Metaphysik komme nach, nicht hinter der Physik, in der That so zu deuten: das Geistige gründe sich auf das Körperliche, als das ursprünglich allein wahrhaft seiende Einfache? Entschiede sich der Verfasser in der That für diese materialistische Grundansicht, so geschähe dies wenigstens, wie uns dünkt, ohne die innere Consequenz des Materialismus. Für den consequenten Materialisten existirt nichts als Materie, d. i. ins Endlose zusammengesetzter Stoff, also keine einfachen Wesen; für den Verfasser existiren einfache Grundwesen d. i. keine Materie. Folgerichtig müsste er Spiritualist sein, wie es Leibnitz und Herbart waren. Statt dessen bestimmt er rein willkürlich, einem innern Widerspruch trotzend, das selbstgeständlich Unkörperliche als körperlich, das Immaterielle als materiell und construirt dadurch, man verzeihe uns den Ausdruck, ein logisches Unding. Aus dieser reinen Wilkürlichkeit entspringen alle weitern Folgerungen. Grundwesen, die obgleich einfach, doch nicht geistiger Natur sind, also auch keiner geistigen inneren Veränderung fähig, sind nothwendig überhaupt unveränderlich, denn als einfache vertragen sie keine äussere Qualitätsveränderungen. Daher geht in sie auch kein Geschehen ein, vielmehr gehen sie in das Geschehen ein, sind die starren Würfel, womit es spielt (S. 129). Ein Resultat gewisser Combinationen dieser starren Würfel ist der Geist, die Sichselbstanschauung der Combination. Ohne einheitliches Substrat hängt er an der Combination, nicht an den Stücken. Ob sich aus dieser Combination der Gedanke auch ausscheidet, in Vogt'scher Weise, ist nicht gesagt. Die metaphysische Basis des dichterischen Weltgebäudes der Zend-Avesta liegt hier vor Augen. Wie der Körper von Atomen, so ist der Planet eine Combination von Körpern, das Sonnensystem von Weltkörpern, das Weltgebäude von Sonnensystemen. Wie die sich selbst erscheinende (Worin?) Com-

bination der Atome die Seele des Körpers, so ist die Selbsterscheinung des Planeten die Seele des Weltkörpers, die Selbstanschauung des Sonnensystems die Seele des Planetensystems, die Selbsterscheinung des Weltalls die Gottheit selbst. Sie ist „das einheitliche Wesen, durch das die ganze Welt in Eins sich selbst erscheint, und in dem wir alle einander wechselseitig erscheinen (S. 165). Es gibt keine geistigen Individuen im eigentlichen Sinne des Wortes, es gibt nur individuelle Combinationen von einfachen (körperlichen) Grundwesen, an welchen der Geist hängt. Die Seele des Ganzen ist der Mechanismus, dessen letztes Product der aus der Combination der Atome sich aussondernde Geist, der Wagner'sche homunculus ist. So führt Fechner's philosophische Atomenlehre uns gerade so weit, als uns bisher die rein physikalische gebracht, zur Construction des psychischen Lebens aus dem physischen und damit zur Alleinherrschaft des Stoffs. Philosoph genug, um den Fehler der Physiker zu gewahren, ist er Physiker genug, um ihn nochmals zu begehen. Er sieht den innern Widerspruch des materiellen Atoms der Physiker klar ein; um ihm zu entgehen, erklärt er zuletzt das einfache Atom für materiell.

Die folgenschwere Stelle S. 155 ist der Wendepunct des Ganzen. So schlagend, scharfsinnig und consequent der Verfasser bis dahin argumentirt, so eilfertig erklärt er hier die Frage, ob das Einfache körperlich oder unkörperlich zu nennen, für einen blossen Wortstreit. Dass sie ihm selbst nicht blos ein solcher ist, zeigt die einfache Thatsache, dass seine ganze weitere Argumentation sich auf dessen Körperlichkeit gründet. Ein innerer Widerspruch kommt dadurch in das System; das ganze Bauwerk ruht auf unerwiesenem Grunde. Wenn Fechner desshalb seine einfachen Wesen in ganz anderem Sinne ein philosophisch Letztes nennt, als die Herbart'schen Realen und, setzen wir dazu, die Leibnitz'schen Monaden, so hat er allerdings Recht, aber nur diese sind es im echten Sinne. Weder der Eine noch der Andere würde die Körperlichkeit oder Unkörperlichkeit der einfachen Wesen für einen blossen Wortstreit auszugeben und doch auf das runde Quadrat einer einfachen Körperlichkeit derselben das ganze System zu bauen gewagt haben. Der atomistische Philosoph kann

das Einfache nur als Geistiges fassen; wer dasselbe für körperlich ansieht, bleibt ein atomistischer Physiker.

Ueber Schelling's Weltalter. *)

Sechsundsechzig Jahre sind verflossen, seit der damals zwanzigjährige Schelling durch seine philosophische Erstlingsschrift: Vom Ich als Princip der Philosophie, aller Augen auf sich lenkte, und noch sind wir, nachdem er vor wenigen Jahren dahin gegangen, kaum im Stande, die Summe seiner schriftlichen Leistungen innerhalb einer mehr als sechzigjährigen bald lauten bald zurückgezogenen Thätigkeit vollständig zu überschauen. Die (damals) noch im Zuge befindliche Gesammtausgabe der Schelling-schen Werke, von deren erster Abtheilung, die schon früher gedruckten Schriften umfassend, bis heute acht, von deren zweiter, blos Ungedrucktes oder doch nicht mit des Verfassers Genehmigung Veröffentliches enthaltend, vier starke Bände vorliegen, hat die wissenschaftliche Welt zuerst in den Stand gesetzt, über die Philosophie der zweiten längeren Lebenshälfte Schelling's, zu der seine Abhandlung über die Freiheit des menschlichen Willens (1809) das Programm bildete, ein authentisches Urtheil zu fällen. Dass sie damit nicht gesäumt hat, beweisen die mehrfachen, theils abgesondert erschienenen, theils philosophischen Zeitschriften und geschichtlichen Darstellungen der neuesten Philosophie eingeflochtenen Beurtheilungen, von welchen wir hier nur derjenigen J. H. Fichte's und H. Ritter's, so wie des fasslich und lebhaft, hie und da nicht frei von unpassendem burschikosen Tone geschriebenen Buchs: Schelling und die Philosophie der Romantik von L. Noak in Giessen (2 Theile, Berlin, Mittler 1858 und 1859) Erwähnung thun wollen. Dass dasselbe von einer Seite ebenso beifällig, als von der anderen verwerfend lautete, darf nur denjenigen befremden, der mit dem Gang der Entwicklung deutscher Philosophie, den sie seit Kant eingeschlagen, wie mit den Zielen und Problemen, die der Idealismus sich vorsetzte, gleichmässig unbekannt ist.

*) Wiener Zeit. 1861. Nr. 145 u. ff.

Wir wissen aus Kants eigenen Worten, dass es nicht die Tendenz seiner Kritik war, den Theismus zu stürzen, sondern ihn an der Stelle, wie er meinte, erweislich unhaltbarer theoretischer Vernunftgründe durch desto unangreifbarere practische zu stützen. Seine berühmte Kritik des ontologischen und dadurch, mit dem sie stehen und fallen, auch des kosmologischen und physikoteleologischen Beweises für das Dasein Gottes ruhte auf der Bemerkung, dass aus der Denkbarkeit eines Dinges auf keine Weise seine Wirklichkeit, aus dem Begriffe desselben die Existenz des Objects sich nicht herausklauben lasse. Ich frage euch, sagt er, ist der Satz: dieses oder jenes Ding existirt, ein analytischer (identischer) oder synthetischer Satz? Wenn er das erstere ist, so thut ihr durch das Dasein des Dinges zu euerem Gedanken von dem Dinge nichts hinzu; aber alsdann müsste entweder der Gedanke, der in euch ist, das Ding selber sein, oder ihr habt ein Dasein, als zur Möglichkeit gehörig, vorausgesetzt und alsdann das Dasein dem Vorgeben nach aus der inneren Möglichkeit geschlossen. Es war unmöglich in weniger Worten zugleich prophetischer die Wege zu bezeichnen, die seine Nachfolger einschlagen würden, und sie entschiedener abzuweisen. Um, worin das Wesen des ontologischen Beweises lag, vom blossen Denken zum Sein zu gelangen, musste entweder das erstere das einzige wahre Sein, oder das letztere dem ersteren schlechthin vorausgesetzt sein. Wenn der Gedanke in uns, wie Kant sich ausdrückte, das Ding selber ist, dann versteht sich die Unaufhebbarkeit des letzteren allerdings von selbst, weil das Denken in uns nicht aufgehoben werden kann, und wenn das Sein allem Denken in der Weise vorausgeht, dass erst durch das erstere das letztere möglich wird, dann bedarf es nicht sowol eines Uebergangs vom Begriff zur Existenz, als vielmehr von der letzteren zur Denkbarkeit. Der ersteren Ansicht muss folgerichtig allein das Logische wirkliche Existenz, der letzteren das Seiende allein wahre Möglichkeit besitzen. Es gibt kein anderes Sein, heisst es dort, als welches zugleich das reine Denken, es gibt kein anderes Denken, heisst es hier, als welches zugleich das wahre Sein ist. Jene Philosophie ist auf das wahrhaft Mögliche, diese eben so sehr auf das wahrhaft Wirkliche gerichtet; des letzteren sich bemächtigend wird sie durch dieses allein des wahren Möglichen inne.

Es ist charakteristisch, wie die früheren Genossen, der später gekommene Hegel, wie ihn Schelling bezeichnete, und dieser selbst in die zwei von Kant vorangedeuteten Richtungen sich getheilt haben. Jenem ist das Absolute das schlechthin zu denkende Wesen, weil es in uns selbst das denkende, diesem das schlechthin existirende, weil es das vor und über aller Denkbarkeit seiende ist. Dem absoluten Panlogismus, welcher ausser dem Denken kein Sein zugibt, stellt Schelling den absoluten, d. i. das Absolute empirisch, durch Offenbarung erfassenden Empirismus gegenüber, dem durch blosses Denken kein Sein erkennbar ist. Scheinbar zu Kant zurückkehrend, indem er wie dieser behauptet, das sich selbst überlassene Denken vermöge zwar das Wesen der Dinge (ihren Begriff) zu fassen, aber nicht ihr (nur empirisch uns zugängliches) Sein, entfernt er sich jedoch nach seiner Seite ebensoweit von ihm, als Hegel nach der entgegengesetzten, insofern er die Möglichkeit solcher (übersinnlicher) Erfahrung ohne weiteres postulirt. Schellings Positivismus, der auf dem überempirischen a posteriori, wie Hegels Rationalismus, der auf einem vorempirischen a priori fusst, würde der Vater der Kritik als gleich zügellose Ausgeburten irrgehender Phantasie ohne Zweifel verurtheilt haben.

Von den Nachfolgern Kants in der idealistischen Richtung war Schelling unstreitig der gelehrteste. Wie Kant durch seine geographischen und astronomischen Kenntnisse vor dem Wahne bewahrt blieb, den Quell auch des Stoffes aller Erfahrung im Subjecte zu suchen, so ist in Schellings frühzeitiger Beschäftigung mit Naturwissenschaft und Medicin, seiner späteren mit Geschichte, Sprachen und Mythologie der Ursprung des Grundzugs enthalten, welcher ihn in der früheren naturphilosophischen, wie in der späteren Offenbarungsperiode vom Erkennenden hinweg auf die Seite der Sache getrieben hat. Schellings Naturphilosophie war die Kehrseite des subjectiven Ichstandpunctes; seine positive Philosophie jene des leeren Begriffsschematismus. Wie mit den Worten: so gut es ein Wissen gibt, muss es auch ein Gewusstes, ein Sein geben, er sich Fichte, so stellte er mit dem Ausspruch, dass alle apriorischen Formen nur das Negative der Erkenntniss, die positive Ursache von allem nur durch (freilich nicht sinnliche, sondern) höhere, d. i. Empirie in dem Sinne erreichbar sei, in welchem sich

sagen lässt, dass der wahre Gott nicht das blosse allgemeine Wesen, sondern selbst zugleich ein besonderes oder empirisches ist, sich Hegel gegenüber. Jenes müsse nothwendig zum Pantheismus, Empirie in diesem Sinne könne zu einem wahren, die Gottheit als lebendige und wirkliche Dreipersönlichkeit vorstellenden Monotheismus führen.

Der achte Band der Ausgabe hat endlich auch jene vielbesprochene geheimnissvolle Schrift: „Von den Weltaltern" gebracht, die bereits zu des Verfassers Lebzeiten zweimal (1811 und 1813) zu drucken begonnen, beide Male nicht ohne Opfer auf sein ausdrückliches Verlangen der Oeffentlichkeit wieder entzogen worden ist. Schelling machte damit den Anfang jener mysteriösen Zurückhaltung, welche, die letztere grössere Hälfte seines langen Lebens hindurch von ihm behauptet, gegen den Publicitätshunger seiner Jünglingsjahre einen so auffallenden Abstich bildet. Ungeachtet die Vollendung obiger Schrift zu verschiedensten Malen verkündigt ward, erhalten wir doch auch hier nur ein Bruchstück aus dem handschriftlichen Nachlass, das eigenthümlicherweise von dem Herausgeber in die erste, der ursprünglichen Absicht nach nur für schon Gedrucktes bestimmten Abtheilung eingereiht worden ist. Dasselbe stammt nach des Sohnes Angabe wahrscheinlich aus dem Jahre 1814 (oder 1815) und ist die vollständigste unter den verschiedenen Ueberarbeitungen dieses ersten Theiles der Weltalter, die sich unter Schelling's Papieren vorfand. Das Ganze sollte aus drei Büchern bestehen, entsprechend einer Folge von Zeiten, von denen die erste als die Zeit vor der Welt, die zweite als die Zeit dieser Welt, die dritte als die Zeit nach der Welt, alle drei als die Welt- oder Urzeiten bestimmt wurden. Die Weltalter sollten nichts anderes sein, als eine Geschichte dieser drei grossen Abmessungen der Zeit. Den Anfang machte die Beschreibung der allerältesten Zeiten; von dem zweiten Buch, die Gegenwart betitelt, ist nur ein unbedeutender Anfang auf einigen Conceptblättern vorhanden, von dem dritten gar nichts. Jenes sollte mit einer Geschichte (Philosophie) der Natur beginnen und sich in einer Geschichte der Geisterwelt fortsetzen, die dann von selbst in den dritten Theil der Weltalter auszulaufen und von der Zukunft der Dinge zu handeln berufen war. Ungeachtet von diesem nichts vorhanden ist, soll die Welt der für dieselben bestimmt gewesenen Gedanken doch

nicht verlustig gehen; sie sind, wie uns der Herausgeber tröstet, grösstentheils in einem Gespräch aufbewahrt, das im nächsten Band folgt.

Wir haben also jedenfalls, obgleich die voraus angekündigte Anzahl bereits voll ist, noch einen Band zu erwarten. Wie viele weiter? Die Schelling'schen Erben erfüllen ihre Pflicht gegen die Gesammtausgabe in ausgedehntester Weise, indem sie aus dem handschriftlichen Nachlass in die erste Abtheilung auch solche Aufsätze aufnehmen, welche, wie z. B. die im vorliegenden Bande enthaltenen über das sogenannte Wetterschiessen und Bericht über den pasigraphischen Versuch des Professor Schmid in Dillingen, gern würden entbehrt werden. Es kann nicht Schellings Wunsch gewesen sein, dass jedes flüchtig hingeworfene Concept für die Nachwelt Dauer gewinne. Dagegen vermissen wir ungern noch immer seine Biographie, seine Briefe *) und, gestatten es die Umstände, seine Tagebücher. Welches Interesse müsste es gewähren, die innersten Wandlungen eines phantasiereichen Denkers belauschen zu können, welcher mehr als irgend ein anderer sein Leben lang gleich der Natur, die er pries, ein Werdender geblieben ist! Je mehr Schellings Philosophie seinen persönlichen Verhältnissen verdankt, desto belehrender müsste die Einschau in seine geistige Werkstätte ausfallen. Die ausführlichen Tagebücher Baaders im fünfzehnten Band seiner Gesammtwerke gehören durch ihre Unmittelbarkeit wol zu dem anziehendsten, womit die Ausgabe der Schriften dieses Denkers, der nie über den Aphorismus hinausgekommen ist, die Nach- und Lesewelt beschenkt hat. Bei Philosophen, welche, wie Schelling die Aufgabe der Philosophie in das Erzählen setzen, ist die Geschichte ihrer individuellen Entwicklung meist zugleich die Geschichte ihres Systems. Die Weltalter haben den Werth, in der Geschichte des Schelling'schen Philosophirens eine bisher merklich fühlbare Lücke auszufüllen. Ihre Entstehung in den Jahren 1811—1813 verlegt sie gerade in denjenigen Zeitraum, innerhalb dessen die mit der Schrift über die menschliche Freiheit (1809) und dem Denkmal der Jacobischen Schrift von den göttlichen Dingen (1812) eingeleitete Reaction mit Ausnahme der

*) Seitdem erschienen. Siehe: Aus Schelling's Leben in Briefen. I. Band 1776—1803. Leipzig, Hirzel 1869.

Abhandlung über die Gottheiten von Samothrake (1815) bisher ohne schriftliches Zeugniss geblieben war. Sie bilden den Uebergang von Schellings pantheistischer zu dessen theistischer oder wie er sagen würde, monotheistischer Phase, und der Kenner der Philosophie der Mythologie und Offenbarung findet in ihnen die embryonischen Keime derjenigen Gestalt wieder, welche Schellings System in dessen letzten Lebensjahren angenommen hat. Bereits wird in denselben die Neigung des Alternden sichtbar, vorwitziges Hineinphantasiren in das Dunkel von Zeiten, von denen wir nichts wissen können, mit dem tieferen Blick zu rechtfertigen, gerade, wie die dem gewöhnlichen Auge als unbestimmbare Schimmer vorschwebenden Nebelsterne für das bewaffnete Auge sich noch in einzelne Lichter auflösen. (Vorr. z. 8. Band). Für das letztere haben glücklicherweise Herschel und Ross ihre Riesenteleskope gebaut.

Mit dem stolzen Wort: das Vergangene wird gewusst und das Gewusste wird erzählt, schlägt der Verfasser der Weltalter die Zweifler nieder, die etwa unartig fragen möchten, ob und woher denn er gewusst habe, was er aus der finsteren Ewigkeit vor Erschaffung der Welt uns so redselig erzählt. Schelling weiss sich zu helfen. Aus der Quelle der Dinge geschöpft und ihr gleich hat die menschliche Seele eine Mitwissenschaft der Schöpfung. In ihr liegt die höchste Klarheit aller Dinge, und nicht sowol wissend ist sie als selber die Wissenschaft. (S. 200) Ueberrascht durch einen Besitz, von dem wir bisher nichts ahnten, und nur zum Theil wieder betrübt durch den gleich folgenden Nachsatz, dass derselbe in uns nicht frei, das Urbild der Dinge in der Seele zwar nicht völlig ausgelöscht, aber doch ein verdunkelt und vergessen schlafendes sei, werden wir über unsere und Schellings Wissenschaft um die Zeit vor der Schöpfung, von welcher das erste Buch der Weltalter handelt, uns durch obige Aufklärung doch vollkommen beruhigt fühlen. Der Kopf droht uns zu schwindeln, wenn wir mit ihm den vollständigen Begriff der Gottheit errungen haben, die das an sich oder in sich selbst weder Seiende noch Nichtseiende, durch den ewigen Bezug zu ihrer Natur, zu dem beziehungsweise Aeusseren ihrer selbst, ewig feind ist (S. 255); wenn wir vernehmen, dass die Gottheit über einer Welt von Schrecken throne, und der Gott, den wir uns als den Herrn und Vater der Schöpfung vorzustellen gewohnt waren, nach dem, was in

ihm und durch ihn verborgen ist, nicht im uneigentlichen, sondern im eigentlichen Sinne der Schreckliche, der Fürchterliche heissen könne. (S. 268). Wir werden aufathmen, wenn es heisst, dass die Auflösung des Widerspruches, welcher Gott als die Einheit dreier Potenzen hinstellt, durch deren alternirendes Sein, in welchem eines der Anfang oder das erste Seiende und nach diesem das zweite und nach diesem das dritte sei, oder das unablässige Werden in der (unveränderlichen) Gottheit doch in der gewöhnlichen Sprache zu reden, nichts anderes als die vollständige Construction der Idee Gottes, das Nacheinander der Potenzen ihre stete Gleichewigkeit von Ewigkeit bedeute (S. 269), aber wir werden nicht umhin können, zu fragen, wie solches nicht nach einander seiendes Nacheinander noch eine Geschichte könne genannt werden. Schelling selbst fügt bei, was bisher beschrieben worden, sei nur das ewige Leben der Gottheit; die eigentliche Geschichte (das frühere wäre demzufolge eine uneigentliche gewesen), die er sich vorgesetzt habe zu beschreiben, die Erzählung der Folge freier Handlungen, durch welche Gott von Ewigkeit beschlossen, sich zu offenbaren, könne erst von jetzt an beginnen. Es wird daher von jetzt an erzählt, das Frühere wurde blos beschrieben. Da aber nur das Gewusste erzählt wird, so müsste entweder jenes Beschriebene ein vom Verfasser der Weltalter nicht Gewusstes sein, oder derselbe hat in der Hitze seines frischen Hierophantenthums im Verlauf der Schrift sich entfallen lassen, was er auf deren erster Seite als Axiom aufgestellt. Woher aber derselbe das von jetzt an Erzählte, die eigentliche Geschichte wisse, hält er selbst nicht hehl, da er S. 270 sagt: für einen jeden, der über die ersten Anfänge als ein Wissender rede, sei es schon an sich wünschenswerth, sich an irgend von altersher Ehrwürdiges, an irgend eine höher beglaubigte Ueberlieferung anzuschliessen, auf der die Gedanken der Menschheit ruhen. Leser oder Hörer würden dadurch schon von der nachtheiligen Meinung zurückgebracht, als wolle der Autor das alles aus dem eigenen Kopf gesponnen haben und nur eine selbsterfundene Weisheit mittheilen. Doppelt wünschenswerth aber sei eine solche Anschliessung dann dem, der keine neue Meinung aufdringen, sondern nur die längst, wenn auch im Verborgenen, dagewesene Wahrheit wieder geltend machen wolle, in Zeiten, die eigentlich alle festen Begriffe verloren hätten!

Ein Philosoph würde wol anders sich äussern, wenn es ihm wirklich um feste Begriffe und nicht um eine zu befestigende Meinung zu thun wäre. Wozu soll nun dem Menschen jene oben gerühmte Mitwissenschaft von der Schöpfung? Wer wird seiner Versicherung, er spreche aus eigener Erfahrung, nicht aber aus selbsterfundener Weisheit, Glauben schenken wollen, da ihm noch am besten wäre, an von altersher Ehrwürdiges sich anzuschliessen?

Ist es nicht deutlich, dass Schelling's Philosophie das nicht selbst Erfundene anders woher entlehnen, zugleich aber den Schein nicht einbüssen möchte, als schöpfe der menschliche Geist dies alles aus dem Quell seiner Mitwissenschaft? Kann denn Mitwissenschaft etwas anderes als Wissenschaft sein und hat sie als letztere nöthig, anderswoher zu entlehnen? Und was ist denn das Verbrechen jener leeren Dialektik, welche aller Erfahrung, entbehren zu können wähnt, wenn nicht, dass sie aus eigener Wissenschaft die ganze Fülle empirischen und überempirischen Seins zu construiren versucht?

Schelling ist insofern späterhin consequenter geworden, als er rücksichtlich des Stoffes der Empirie an Ehrwürdiges sich anschloss und von der Mitwissenschaft der Schöpfung schwieg. Die Weltalter zeigen ihn noch im Uebergang stehend vom philosophischen Vertrauen in die Tragweite des Denkens zu dem historischen Glauben an die Realität des Seins. Jener von Kant berührte Gegensatz zwischen dem schlechthinnigen Setzen des absoluten Denkens und dem ebenso schlechthinnigen Voraussetzen des absoluten Seins ist im Vollzuge begriffen: mit der Schrift von den Weltaltern ist Schelling aus seinem mit Hegel getheilten in sein abgesondertes Feldlager hinübergetreten.

Ueber Lotze's Kritik der formalistischen Aesthetik. *)

Einem Schriftsteller kann nichts willkommener sein als die Wahrnehmung, dass sein Buch auf dem Felde, dem es angehört, eine durchgreifende Wirkung hervorgebracht hat. Diese Freude ist mir bei Durchlesung von Lotze's Geschichte der

*) Abg. aus d. Zeitschr. f. d. österr. Gymnasien Juliheft 1868. S. 442 u. ff.

Aesthetik in Deutschland (1868) im vollen Masse zu Theil geworden. Wenige Seiten desselben, die nicht mit oder ohne Anführung des Namens Zeugniss gäben von dem unwiderstehlichen Einfluss, den meine, des ersten Geschichtschreibers der Aesthetik, Darstellung auf die meines geistvollen und scharfsinnigen Nachfolgers ausgeübt. Es nimmt dieser Befriedigung nichts, dass jener Einfluss vorherrschend im Streit gegen das von mir gewonnene kritische Ergebniss sich verräth, denn gerade darin finde ich den Beweis, den entscheidenden Punct in der Grundlegung aller Aesthetik berührt zu haben.

Das Resultat meiner Geschichte der Aesthetik lief darauf hinaus, dass die Schönheit in Formen liege, die als solche absoluten Werth besitzen; der Zweck der Darstellung des Verfassers ist zu zeigen, dass diese Formen nur durch die in ihnen enthaltene Hindeutung auf das absolut Werthvolle, dem sie als Formen dienen, vom Werthe seien. Erstere geht davon aus, dass wir an quantitativen und qualitativen Verhältnissen, wie an jenen des Grösseren zum Kleineren, des Stärkeren zum Schwächeren, des Vorbilds zum Nachbild, des gegenseitigen Einklangs, der Symmetrie u. s. w. ein ursprüngliches und unabgeleitetes ästhetisches Gefallen, an ihren Gegentheilen ein eben solches Missfallen finden. Letztere sieht keinen Grund, warum wir nicht die Uneinigkeit, die Unfolgerichtigkeit und den Streit jenen gleich setzen oder vielleicht noch interessanter finden sollten. Jene bewundert das Schöne, d. h. das Folgerechte, Uebereinstimmende, Harmonische um seiner selbst, diese verehrt es nur deswegen, *weil* es die Form des Guten ist, und tadelt seinen Gegensatz als Form des Bösen. *Unabhängigkeit* des Schönen vom Guten, so dass dieses selbst nichts anderes, denn als *schönes Wollen* eine Art des Schönen sei, und *Ueberordnung* des Guten über das Schöne, so dass dieses nur insofern schön sei, als es dem Guten und dessen Verwirklichung *dient*, machen wie den Gegensatz der Form- und Gehaltsästhetik überhaupt, so auch den des Ref. und des Verfassers aus, der sich wie ein rother Faden durch beider Darstellungen durchzieht.

Begreiflich ist, dass dadurch auch die Beurtheilung der historischen Erscheinungen in der Geschichte der Wissenschaft bei beiden entgegengesetzt ausfällt. Ich hebe an Lessing (Gesch. d. Aesth. S. 189) hervor, dass er den Zweck der Kunst nur in

die Schönheit gesetzt habe. Der Verf. gesteht zu, Lessing sage dies allerdings mehrfach, nirgends aber mit der Bedeutung eines grundlegenden Lehrsatzes. Er wirft mir vor, eine Stelle des Laokoon missdeutet zu haben. Lessing, der dort den Zweck der Kunst in das Vergnügen setze, erkläre dies zwar gleichzeitig für entbehrlich und nur für erlaubt um der Schönheit willen, deren Folge und unzertrennlicher Begleiter, nicht deren Zweck es sei. Aber er wolle an jener Stelle nur rechtfertigen, dass bei den Alten auch die Kunst bürgerlichen Gesetzen unterlegen habe. Ueber die Wissenschaft freilich dürfe der Staat nicht bestimmen, denn sie suche Wahrheit, die der Seele nothwendig sei; Vergnügen aber sei entbehrlich und desshalb die Kunst, da Vergnügen ihr Zweck, ein Theil des Lebensüberflusses, den man zu Erziehungszwecken beschränken dürfe. Weder hierin noch sonst in Lessings Kunstkritik, sagt der Verf. S. 28, finde ich den Beweis, dass er „in Zimmermann's Sinne" den subjectiven schwankenden Boden des Vergnügens verlassen habe, um den objectiven festen des Schönen zu betreten.

Ich gestehe nicht einzusehen, worin jene Missdeutung liegen soll. Lessing sagt an dieser Stelle des Laokoon, der echte Gesetzgeber dulde nur dasjenige Vergnügen, das aus der Betrachtung des Schönen entstehe. Heisst das nicht, er beschränke das Vergnügen, soweit es nicht aus der Betrachtung der Schönheit fliesst, nicht aber, er beschränke die Schönheit, weil sie Vergnügen im Gefolge hat? Oder mit anderen Worten, er respectirt die Schönheit, nicht weil, sondern trotzdem, dass sie Vergnügen macht? Er lasse also, weit entfernt, das Vergnügen für den Zweck der Kunst anzusehen, dasselbe vielmehr nur als unvermeidliche Folge gelten, die man um der Schönheit willen, die allein wirklich Zweck sei, in den Kauf nehmen müsse? Wenn hierin kein Beweis liegen soll, dass er „in Zimmermann's Sinne" den objectiven Boden des Schönen betreten habe, so doch gewiss noch viel weniger, dass er im Sinne des Verf. den schwankenden des Vergnügens als Zweck der Kunst beibehalten habe. Zwar der Gesammteindruck der Hamburgischen Dramaturgie ist nach Lotze's Erachten ein solcher, dass man es nicht als Lessings Meinung ansehen kann, das Vergnügen, die ästhetische Gemüthsbewegung überhaupt, sei nur eine unausbleibliche Wirkung, nicht der Zweck der Kunst. Und warum? fragen wir. „Der objectiv sichere Boden des Schönen an sich wird hier fast ganz un-

sichtbar vor der Beeiferung, mit welcher dessen Wirkung auf uns aufgesucht und an Regeln geknüpft wird.“ Da aus der Weise des Citirens der Schein entstehen könnte, als sei unter dem objectiv sichern Boden in Zimmermann's Sinne das Schöne an sich gemeint, so constatieren wir hier vor allem, dass (Aesth. I. S. 190) dieser Zusatz fehlt! Dort heisst es blos: So verlässt Lessings Aesthetik den subjectiven schwankenden Boden des Vergnügens, um den objectiv festen des Schönen zu betreten. Aus dem Zusammenhang aber erhellt, dass unter dem objectiven festen Boden das sich immer gleichbleibende Vergnügen gemeint sei, das aus der sich immer gleichbleibenden Natur des Schönen entspringt, unter dem subjectiven schwankenden aber das sehr zufällige und veränderliche Behagen, das aus der ebenso zufälligen und veränderlichen Gemüthslage des geniessenden Subjectes stammt. Das Missverständniss daher, als sei hier in Hegel's (nicht Zimmermann's) Sinne von einer objectiven Natur des Schönen an sich, abgesehen von dessen Wirkung auf den Betrachter, die Rede, liegt sammt allen seinen Folgen ganz auf Seite des Verfassers. Ich habe nie behauptet, dass der Zweck der Kunst kein subjectiver Eindruck sei, denn für wen wäre denn die Kunst, wenn nicht für den Betrachter, wol aber, und das behaupte ich noch, dass das blosse subjective, d. h. von der zufälligen Gemüthslage des Subjects abhängige, mit dieser selbst kommende und verschwindende Vergnügen in Lessing's Sinn nicht der Zweck der Kunst sei. Allerdings hat Lessing einen subjectiven Eindruck im Auge, aber einen solchen, wie ihn das Schöne erzeugt, dessen Gefallen nicht von der zufälligen Gemüthsstimmung bedingt, sondern dessen Betrachtung vielmehr diese bedingend, Stimmung erzeugend ist. Einen Eindruck im Subject also, der nicht vom Betrachter, sondern dem Betrachteten abhängt und überall, so oft das letztere dasselbe bleibt, auf gleiche Weise wiederkehrt, somit wol im Gegensatz zu dem aus der veränderlichen (subjectiven) Gemüthslage des Betrachters entspringenden subjectiv schwankenden ein objectiver fester Boden heissen kann! Es ist ganz richtig, dass Lessing den subjectiven Eindruck des Schönen im Auge hat, wenn er den Dichtern zuruft: Interessiert uns! Aber was interessiert uns denn? Offenbar doch nur dasjenige, was Erwartung erregt und befriedigt, was spannt und löst, anfänglich scheinbar disharmonisch, zuletzt sich in Harmonie auflöst, was energisch, reich, mannigfaltig und

zusammenstimmend sich erweist, kurz, was gewisse Formeigenschaften zeigt, deren Gesammtheit eben dasjenige ist, was wir das Schöne nennen. Denn dieses, das ästhetische Interesse an der Form wird Lessing doch gemeint haben, nicht das prosaische an der empirischen oder historischen Wahrheit der Dichtung! Mit welchem Recht zieht der Verf. die Folgerung, dieses lebhafte Wort mache deutlich, dass ihm Schönheit nicht in einem blossen Formenspiel beruhe, sondern in dem Inhalt, der durch diese Formen als Mittel seiner Darstellung die ästhetische Lust erzeuge? Ist nicht gerade das Gegentheil wahr? Macht ein guter Erzähler nicht auch den an sich interesselosesten Stoff durch die Art der Erzählung, durch den kunstreichen Wechsel von Erwartung und Erfüllung, Spannung und Lösung interessant? Und wenn der Verf. weiter sagt, auch die ästhetische Lust, das Gefallen an der Harmonie und dem Gleichmass der verschiedenen Gemüthsbewegungen, alle formalen Hilfsmittel, durch welche die Aufmerksamkeit gefesselt, die Erwartung gespannt, die Uebersicht des Mannigfaltigen erleichtert werde, dienen ihm nur dazu, jene Stimmung des Mitleids und der Furcht hervorzurufen, die (und also nicht die Schönheit) er mit Aristoteles als den Zweck der tragischen Darstellung betrachte: ist es denn wahr, dass hier Lessing (mit Aristoteles?) die Erregung und nicht vielmehr die Reinigung von Mitleid und Furcht d. i. nicht das Dasein, sondern die Schönheit dieser Gefühle Zweck der tragischen Kunst sei?

Diese Abneigung Lotze's das Wesen der Schönheit in der reinen Form zu finden, bestimmt auch sein Urtheil über Kant, den er nichtsdestoweniger gegen meine Einwürfe in Schutz genommen hat. Was ich für Kant's grösstes Verdienst halte, die durchgeführte Unterscheidung zwischen freier und anhängender Schönheit, bestreitet er; was ich an Kant tadle, die Beschränkung des Wohlgefallens am Einklang auf die Harmonie der eigenen Seelenkräfte, vertheidigt er. Kant lässt das Wohlgefallen an der anhängenden Schönheit für kein rein ästhetisches mehr gelten, sondern erklärt es für verbunden mit dem intellectuellen Wohlgefallen, welches die Vernunft an der vollkommenen Uebereinstimmung der Erscheinung mit ihrer erkennbaren Bestimmung findet. Dem Verf. scheint er nicht ganz gerecht gegen diese Art von Schönheit; denn demnach müsste die Schönheit der menschlichen Gestalt von der Schönheit der

Blumen und Arabesken übertroffen werden, während sie umgekehrt viel mächtiger als diese wirkt, weil die an sich anspruchslosen Linien ihrer Form und die Verhältnisse zwischen ihnen einen ungemeinen Werth durch die Bedeutung der lebendigen Kräfte gewinnen, die wir in ihnen thätig wissen. Dass der Eindruck mächtiger sei, würde Kant schwerlich bestritten haben; ich wenigstens bestreite nicht, dass die Vorstellung der Lebendigkeit mit jener der Schönheit verbunden ein lebhafteres Gefühl erzeuge als die letztere allein. Aber dafür, dass der Eindruck der menschlichen Gestalt, deren Schönheit schlechterdings nichts ist ohne Verständniss für ihre Bedeutung, ebenso rein ästhetisch sei, als jener der Blumen oder Arabesken, hat Lotze schliesslich doch keinen anderen Beweis, als dass es keinen für das unbefangene Gemüth überredenden Grund gebe, ihn für weniger rein ästhetisch anzusehen! Wenn es für ihn hinreicht, zu sagen: wir empfinden ihn ohne Zweifel gerade als Schönheit und durchaus nicht als eine durch Vernunft beurtheilte anderweitige Vortrefflichkeit, warum sollte es für Kant und mich nicht hinreichen, wenn dieser wie ich ihn ebenso ohne Zweifel nicht als ästhetisches, sondern als intellectuelles Wohlgefalen empfindet?

Meine Bemerkung gegen Kant: um Lust an der Harmonie der eigenen Kräfte empfinden zu können, müsse die Seele vorher Einklang überhaupt, gleichviel zwischen welcherlei Beziehungspuncten als etwas Werthvolles ansehen, weil ohnedies der Umstand, dass zwischen ihren eigenen Kräften Uebereinstimmung bestehe, ihr gleichgiltig bleiben müsste, findet der Verfasser von überredender Klarheit: dessenungeachtet kann er sich nicht von ihrer Richtigkeit überzeugen. Und zwar darum, weil das blosse Vorhandensein eines objectiven Einklanges zwischen Elementen, die nicht wir selbst sind, zur Erzeugung unseres ästhetischen Wohlgefallens gar nichts hilft, wenn nicht die Einwirkung dieses Einklanges auf uns noch einmal im Einklang mit den Bedingungen ist, unter denen unserer auffassenden Seele wohl sein kann. Ich entsinne mich nicht, je behauptet zu haben, dass das blosse Vorhandensein eines objectiven Einklanges zwischen Elementen, die nicht von uns wahrgenommen oder vorgestellt worden sind, ästhetisches Wohlgefallen in uns erregen könnte. Der witzige Vergleich des Verf.'s mit einem Schmerz, der schon Schmerz wäre, ehe ihn jemand litte, trifft mich nicht; meine eigenen Worte, die

der Verf. citirt, es sei nicht abzusehen, warum der Einklang nicht an jenem Objecte, an dem er uns wahrnehmbar würde, Gefallen erregen solle, beweisen es. Aber je gewisser es ist, dass die Elemente des Einklanges, um das ästhetische Lustgefühl an der Harmonie zu erzeugen, in uns selbst als Vorstellungen vorhanden sein müssen, um desto unzweifelhafter ist es auch, dass dieselben nicht, wie Kant will, die eigenen Seelenkräfte, Verstand und Einbildungskraft sein müssen, sondern ebenso gut die Vorstellungen zweier harmonirender Töne, Farben, Linien u. s. w. sein können, dass also, wie ich (Aesth. I. S. 412) sage, allerdings das Wohlgefallen an der Harmonie des Verstandes und der Einbildungskraft nur ein einzelner Fall ist des nothwendigen Wohlgefallens, welches jeder Harmonie zwischen was immer für Verhältnissgliedern auf dem Fusse folgt!

Am sichtbarsten muss der principielle Gegensatz beider Darstellungen natürlich bei der Beurtheilung Herbart's hervortreten. Zwar die allgemeine Tendenz, abgesehen von der speculativen Deutung der Idee der Schönheit, die einzelnen Verhältnisse aufzusuchen, auf denen thatsächlich der ästhetische Beifall ruht, erkennt Lotze rückhaltslos für eine nothwendige Ergänzung der alten Aesthetik an (S. 228). Aber er setzt hinzu, mit dieser Forderung habe Herbart jedoch nur eine stets vorhandene Ueberzeugung ausgesprochen; ausgeführt habe er leider nicht, was er verlangte; die speculative Zuschärfung aber, die er jenem Verlangen gegeben, vermöge er (Lotze) nicht für die bessere Bahn zum Ziele zu halten.

Dass Herbart nur eine längst vorhandene Ueberzeugung ausgesprochen habe, widerlegt, von meiner Geschichte der Aesthetik hierorts abgesehen, wol am besten des Verf.'s eigene Darstellung derselben. In der deutschen Aesthetik zum mindesten war von einer Tendenz, die ästhetischen Urverhältnisse aufzusuchen, vor Herbart keine Rede. Ausgeführt hat er zwar nicht die ganze, aber doch einen und zwar den ihm wichtigsten Theil der Aesthetik, die Aesthetik des Willens durch erschöpfende Aufzählung der elementaren ästhetischen Willensverhältnisse. Andere (z. B. ich) haben die leergelassene Stelle an seiner Statt auszufüllen versucht. Die Gründe aber, die den Verf. veranlassen, Herbart's speculative Zuschärfung (was würde er wol zu dieser Bezeichnung sagen?) nicht für die bessere

Bahn zum Ziele zu halten, sind mir wenigstenst nicht dazu ausreichend erschienen.

Diese Zuschärfung besteht darin, dass Herbart das Wohlgefallen an ästhetischen Formen, hierin einstimmig mit Kant, nicht davon abhängig macht, dass diese etwas „bedeuten!" Um den reinen Kunstwerth eines Werkes zu würdigen, muss alle äusserliche Deutung desselben bei Seite gesetzt werden, obgleich niemand sich gern entschliesst, dieser Forderung vollständig Genüge zu leisten. Die Kunstwerke sollen etwas bedeuten und die Deutelei drängt sich ungestüm herbei, sie zu Symbolen von diesem und jenem zu machen, woran der Künstler nicht gedacht hat. Was mögen wol die alten Künstler, welche die möglichen Formen der Fuge entwickelten, oder die noch älteren, deren Fleiss die möglichen Säulenordnungen unterschied, auszudrücken beabsichtigt haben? Gar nichts wollten sie ausdrücken; ihre Gedanken gingen nicht hinaus, sondern in das innere Wesen der Künste hinein; diejenigen aber, die sich auf Bedeutungen legen, verrathen ihre Scheu vor dem Innern und ihre Vorliebe für den äussern Schein.

Unser Verf., der sich zu diesen „Gescholtenen" zählt, wirft dieser letzteren Aeusserung vor, dass sie, wie alle Heftigkeit, ihr Ziel verfehle; scheinbarer, meint er, klänge es gewiss, Vorliebe für äusseren Schein da zu finden, wo man an dem Gegebenen der Anschauung haftet, seine Aufnahme in ausdeutende Gedankenkreise weigert. Ihm ist offenbar entgangen, dass Herbart eben das jeder Kunst specifisch eigenthümliche Schöne (z. B. das Musikalisch-Schöne, das Architektonisch-Schöne, das Poetisch-Schöne) das innere Wesen derselben, die aus anderen Gebieten (der Philosophie, der Religion, der Geschichte u. s. w.) hineingetragene Deutung aber ein ihr Aeusserliches nennt. Wer wie z. B. Oulibischeff in der reinen Instrumentalmusik eine ihr fremde Bedeutung sucht, der verräth, dass er ihrer rein musikalischen Natur, sei es aus Scheu, sei es aus Unkenntniss, aus dem Wege geht, statt in's Innere einzudringen, am äussern Schein haftet!

Aber er kommt zur Sache. „Der Deutelei schuldig," die Herbart anklagt, möchte er doch die Ansicht retten, welche dieser verwirft. Er ist mit ihm darin eins, nicht nur, dass wohlgefällige Verhältnisse vorhanden seien, sondern auch, dass Schönheit auf ihnen beruhe, und sogar, dass sie ohne dieselben

undenkbar sei; er fügt nur die Behauptung hinzu, dass der Werth dieser Formen, den das ästhetische Urtheil anerkennt, kein ursprünglich ihnen selbst eigenthümlicher sei, sondern auf sie übertragen von Vorstellungen, an welche sie erinnern (S. 233).

Wir fragen nach dem Beweise. Jene Gewohnheit, sagt der Verf., die Herbart zu dem Vorwurfe einer beständigen Deutelei veranlasst, würde nicht so allgemein vorhanden sein, wenn die Formen uns nicht in der That nur durch Erinnerung an ein inhaltlich unbedingt Werthvolles anregten, dessen Vorbedingungen oder Erscheinungsweisen sie sind. Nicht blos allgemein, sondern ausnahmslos müsste obige Gewohnheit vorhanden sein, wenn es wahr wäre, dass uns die Formen nur durch die Erinnerung an ein unbedingt Werthvolles anregen. Warum macht nun nicht nur Herbart und alle, die sich ihm anschliessen, sondern z. B. auch jeder echte Musiker, der in den Tönen eben nur Töne und nichts weiter sucht, eine Ausnahme davon? Ist sie jedoch nicht ausnahmslos, sondern nur sehr allgemein, wird unser geistreicher Naturforscher nicht zugeben, dass ein sehr allgemein verbreiteter Glaube nichtsdestoweniger ein Irrthum sein könne? In der That er scheint nicht gesonnen, auf der oben ausgesprochenen Behauptung, dass das Wohlgefallen an den ästhetischen Formen nur auf der Erinnerung an ein inhaltlich Werthvolles, die sie erregten, beruhen könne, zu beharren; er findet nur die Anschauung der Formen mit Vorstellungen dieses Werthvollen so allgemein in uns associirt, dass es ihm als eine gewaltsame Abstraction erscheint, das empfundene Wohlgefallen allein auf die Formen als solche zu beziehen. Wie nun, wenn diese Abstraction, wenn es eine ist, anderen weniger gewaltsam oder vielleicht gar dessenungeachtet als schlechthin nothwendig erschiene, um das rein ästhetische eben von jedem Wohlgefallen anderer Art und Herkunft abzusondern? Soll die bekannte Thatsache, dass das ästhetische Wohlgefallen nur in seltenen Fällen gleich aufänglich rein, sondern mit fremdartigen Zusätzen vermengt auftritt, vielleicht das Verbot in sich schliessen, den Gesammteindruck von diesen nicht hineingehörigen Gefühlsbestandtheilen zu befreien? Aber dann müsste der Verf. zuvor den Beweis erbracht haben, dass jene Association der ästhetischen Formen mit der Vorstellung eines inhaltlich unbedingt Werthvollen nicht blos

eine zufällige, sondern innerlich nothwendige, die so allgemeine Gewohnheit, Formen um deswillen wohlgefällig zu finden, weil sie uns an etwas Werthvolles erinnern, nicht der Grund, sondern die Folge einer realen Bedingtheit der ersteren durch das letztere sei, den Beweis, dass die Formen nicht blos unter anderem auch desshalb gefallen können, weil sie uns zufällig an etwas inhaltlich Werthvolles erinnern, sondern dass sie uns aus gar keinem andern Grunde gefallen können, als weil sie uns an dieses erinnern.

Wo ist dieser Beweis? Der Verf. fragt sich vergeblich, welchen zwingenden Grund es geben könnte, von seinem Wege abzulenken; sollen wir ebenso vergeblich fragen, welchen es gebe, auf den seinen einzulenken? Nein; Selbstbeobachtung, sagt er S. 233, aber vor allem das Bedürfniss, nicht nur das Wohlgefallen am Schönen, sondern auch die Verehrung vor ihm zu begreifen, weisen ihn auf seinen Weg. Mit Recht sagt er: vor allem das Bedürfniss die Verehrung des Schönen zu begreifen! Denn die Selbstbeobachtung hat wie oben auch der Gegner für sich; wenn er an sich die Erfahrung macht, dass das Wohlgefallen der ästhetischen Formen von der Erinnerung an ein inhaltlich Werthvolles unabhängig sei, wird er wenigstens ebenso viel Glauben verdienen, als unser Verf., wenn er das Gegentheil erfahren haben will. Also muss wol der andere Grund, das Bedürfniss, nicht nur das Wohlgefallen am Schönen, sondern auch die Verehrung vor ihm zu begreifen, der entscheidende sein!

Nur das inhaltlich unbedingt Werthvolle ist der Verehrung würdig. Wenn wir das Schöne, ungeachtet es blosse Formen sind, dennoch verehren, so kann diese Verehrung nicht den Formen als solchen, sondern sie muss dem unbedingt Werthvollen gelten, an das sie uns erinnern und zwar erinnern müssen, denn sonst könnten wir sie nicht verehren. Wir haben also das Bedürfniss, die ästhetischen Formen als solche zu denken, die uns an das inhaltlich unbedingt Werthvolle erinnern, weil wir das Bedürfniss haben, unsere Verehrung vor ihnen zu begreifen. Der Beweis für die nothwendige Ergänzung der Herbart'schen Behauptung stellt sich als ein blosses Postulat heraus, um die Verehrung vor dem Schönen begreiflich finden zu können. Und dieses selbst ist nur eine Folge des Axioms, dass nur das inhaltlich unbedingt Werthvolle vereh-

rungswürdig sei, oder was dasselbe heisst: ästhetische Formen als solche sind nichts Verehrungswürdiges.

Eine seltsame Beweisführung! Der Verf. will zeigen, dass Herbart Unrecht habe mit der Behauptung, dass der Werth der ästhetischen Formen ein ihnen ursprünglich eigenthümlicher, weil dieser Werth erst von anderen Vorstellungen eines inhaltlich unbedingt Werthvollen auf sie übertragen sei. Er zeigt statt dessen: weil Formen als solche keine Verehrung geniessen können, so müssen sie, da sie dennoch verehrt werden, diesen Werth einem inhaltlich absolut Werthvollen verdanken, an das sie uns erinnern. Statt die Behauptung des Gegners zu widerlegen, setzt er die entgegengesetzte Behauptung als erwiesen voraus, zieht aus dieser die Consequenz und beweist aus dieser wieder, dass der Gegner Unrecht habe.

Den Kreisbeweis zu verhüllen, dient der Ausdruck Verehrung! Weil dieser Ausdruck ein höheres Gefühl als blosses Wohlgefallen zu bezeichnen scheint, so soll damit zum Scheine dem Schönen eine höhere Würde gesichert und der Gegner zugleich mit dem gehässigen Scheine belastet werden, als fände er leere Formen verehrungswürdig! Aber das erste ist blosser Schein, denn das unbedingt Werthvolle, an welches das Schöne nur erinnert, ist es ja doch, welchem im Grunde einzig die Verehrung gilt; das letztere ist auch nur Schein, denn von Verehrung ästhetischer Formen ist weder bei Herbart noch bei seiner Schule die Rede, sondern einfach von Wohlgefallen und Missfallen.

Hat der Verf. nicht Recht (S. 232), Herbart's von ihm so nachdrücklich bekämpfte Behauptung als eine mit seiner eigenen mindestens gleich zulässige Hypothese zu bezeichnen? Aber dass Herbart's Principien umgekehrt auch kein Hinderniss enthalten sollen, seiner (Lotze's) Richtung zu folgen, können wir nicht ebenso zugestehen. Wer, sagt der Verf. S. 233, Verhältnisse der Willen zu einander als sittliche Ideale aufstellt, denen unsere unbedingte Billigung gebührt, kann nicht unmöglich finden, dass die Erinnerung an sie durch ähnliche Verhältnisse zwischen willenlosen Elementen des Anschaulichen erweckt wird. Und diese Erinnerung wird an die anschaulichen Formen nun auch eine Werthbestimmung knüpfen, entstanden aus der Billigung, die den sittlichen Verhältnissen als solchen gehört, aber umgewandelt zu ästhetischem Wohlgefallen durch den Unter-

schied, der zwischen jenen sein sollenden Beziehungen der Willen und diesen nur bestehenden Verhältnissen willenloser Elemente übrig bleibt. Warum, fragen wir, soll jene Billigung, die den sittlichen Verhältnissen als solchen gehört, eben nur diesen gehören? Wenn es, wie der Verf. zugesteht, zwischen willenlosen Elementen (besser gesagt: Elementen, die nicht Glieder eines Willensverhältnisses sind) den sittlichen ähnliche Verhältnisse gibt, liegt es nicht näher, zu vermuthen, dass jene Billigung den sittlichen sowol wie allen ähnlichen Verhältnissen um deswillen zukommt, worin sie einander ähnlich, als um deswillen, worin sie verschieden sind? Unähnlich aber sind sie darin, dass die einen Willensverhältnisse, die anderen Verhältnisse zwischen willenlosen Elementen (um des Verf. Ausdruck beizubehalten) sind. Sieht man jedoch von der generischen Verschiedenheit der Verhältnissglieder (der Materie der Verhältnisse) ab, worin können Verhältnisse noch einander ähnlich bleiben, als in der Art des Verhaltens der Glieder zu einander (in der Form der Verhältnisse) selbst? Und wenn dies richtig ist, folgt daraus nicht von selbst, dass die Billigung, welche an demjenigen haftet, was sittliche und Verhältnisse willenloser Elemente Aehnliches besitzen, nicht dem Stoff, welcher bei beiden Arten von Verhältnissen verschieden, sondern der Form, welche beiden gemeinsam ist, also den sittlichen nicht mehr und nicht weniger als den Verhältnissen zwischen willenlosen Elementen ursprünglicher- nicht abgeleiteterweise gehört, weil die Form der einen wie der anderen dieselbe ist?

Allein, wären dann nicht wieder Formen das einzig Gefallende? Formen, die nichts bedeuten, und zwar eine Vielheit von Formen, ohne dass in den vielen ein und derselbe sie vereinigende Sinn sich verbärge? Formen, die unbedingt gefallen, ohne dass wir weiter fragen dürften: warum sie gefallen? Können wir uns dem Schönen gegenüber, das wir verehren, mit der Erkenntniss zufrieden geben, es gebe eine gewisse Vielheit einzelner auf einander nicht zurückführbarer Verhältnisse des Mannigfachen, an die sich nun einmal das ästhetische Wohlgefallen knüpfte? Ist es nicht ganz „unerhört", dieses vernunftlose Factum zum Princip einer sogenannten formalen Aesthetik zu machen, welche die Irrthümer des Idealismus heilen soll? Woher und wozu dann unser Enthusiasmus für das Schöne, die Kunst und die Aesthetik, wenn die Beschäftigung mit demselben

nichts anderes ist als ein Bemühen, sich mit Hilfe jener Formen die es ja glücklicherweise gibt, den Kitzel eines uns wohl thuenden, im übrigen freilich ganz bedeutungslosen ästhetischen Behagens zu verschaffen?

Es gibt also doch solche Formen!? Wenn es dergleichen gibt, erhebt sich nicht wieder die Frage, ob wir uns mit der Erkenntniss, dass es ihrer gebe, begnügen können oder ob wir uns nicht vielmehr mit derselben begnügen müssen? Letzteres ist doch gewiss der Fall, wenn entweder kein Grund angebbar ist, durch welchen jene Formen selbst wohlgefällig werden, oder, wenn ein solcher angebbar ist, um deswillen an diese Formen das Wohlgefallen sich nothwendig knüpft. Bei den unbedingt gefallenden ästhetischen Formen tritt beides ein. Das ästhetische Urtheil, das ihr Gefallen ausdrückt, ist logisch betrachtet, ein Axiom, psychologisch betrachtet, nothwendig. Als jenes hat es weiter keinen Grund seiner Wahrheit: als dieses entspringt das Prädicat, das ästhetische Lustgefühl, mit Unwiderstehlichkeit aus der Subjectvorstellung, der Wechselbeziehung der Glieder des ästhetischen Verhältnisses zu einander. Wenn dies ein vernunftloses Factum heissen soll, muss dann nicht jedes Axiom und jedes evidente Urtheil so genannt werden? Und wenn es unerhört heissen soll, durch Axiome und evidente Urtheile eine Wissenschaft zu gründen, ist dann nicht der beste Theil des systematischen mathematischen und philosophischen Denkens unerhört? Den verächtlich klingenden Ausdruck Kitzel aber, den unser Verf. von dem ästhetischen Eindruck unbedingt wohlgefälliger Formen braucht, wird er ihn nicht gern zurückzunehmen bereit sein, wenn es sich zeigt, dass unter den letzteren die Reinheit, Freiheit, Einheit, Wahrheit und Vollkommenheit, mit einem Wort jene Formen gemeint sind, durch welche dem Kunstwerke der Stempel der Classicität und die Gewähr ewiger Dauer aufgeprägt wird?

Unser verehrter Gegner hat nun einmal die Antipathie! Ein zu einsichtsvoller Kenner des Schönen, um sich der Anerkennung des hohen Werthes der Form in der Kunst zu entschlagen, glaubt er dasselbe doch in ein Symbol des Sittlichen verwandeln zu müssen, um es nach Herzenslust auch verehren zu können. Vielleicht wenn er sich deutlich gemacht hätte, was es denn sei, wodurch uns das Sittliche verehrungswürdig wird, würde er gefunden haben, dass nicht das Object,

sondern die Form des Willens es sei, wodurch der Tugendhafte Gegenstand der Verehrung wird, und dass wenn einmal symbolisiert werden soll, dass Sittliche mit mehr Recht ein Symbol des Schönen genannt zu werden vermöchte!

Herbart, meint der Verf. schliesslich, zeige den Grad von Schroffheit nicht, den ich an den Tag lege. Soll damit nichts weiter gesagt sein, als er habe seine ästhetischen Lehren nicht zusammenhängend vorgetragen, so erklärte es sich von selbst, denn die Wichtigkeit der Principien, die unser Verf. selbst sehr weitreichend nennt, kommt erst durch die systematische Verarbeitung ganz zum Vorschein. Die Grundlagen jedoch sind bei beiden die nemlichen. Herbart besteht darauf, dass jedes ästhetische Gefallen nur der Form, nicht dem Stoff gelte, jedes ästhetische Urtheil als solches absolut, keines vom andern abhängig und also auch das im engern Sinne sogenannte Schöne dem Guten nicht unter-, sondern nebengeordnet sei. Kann aber bei einem absoluten Urtheil nach dem: warum? gefragt werden?

Auch auf die angebliche Uneinigkeit innerhalb der Herbart'schen Schule legt der Verf. zu viel Gewicht. Resl, sagt er, hege keinen Zweifel daran, dass das ästhetische Wohlgefallen ein Gefühl sei, ästhetische Urtheile also in Gefühlen wurzeln. Soll damit gesagt sein, dass Herbart selbst, ich oder irgend ein Anderer seiner Schule daran zweifle? Es ist von der ganzen Schule anerkannt, dass das Prädicat jedes ästhetischen Urtheils ein Gefühl, aber ebenso auch, dass nicht ein jedes fixe Gefühl schon ästhetisches Urtheil sei. In dem Satze, dass nur die Form, nicht der Stoff gefalle, sind (mit Ausnahme Nahlowsky's) alle Anhänger der Schule einig; an der absoluten Natur des Geschmacksurtheils ist innerhalb ihres Kreises nie ein Zweifel laut geworden. Wenn er auf S. 246 zum Beweise, dass von einer Reform der Aesthetik durch Herbart zu sprechen verfrüht sei, behauptet, Reform bestünde nicht in der Aufstellung, sondern in der Durchführung eines neuen Princips, so scheint ihm, wie auch aus manchem andern erhellt, zur Zeit, als er diese Worte schrieb, meine von ihm erst im dritten Buche angeführte systematische Neubearbeitung der Aesthetik als Formwissenschaft (Aesth. II. 1865) noch unbekannt gewesen zu sein. Seit der Erscheinung derselben wird sich wol kaum mehr behaupten lassen, die formale Aesthetik arbeite noch mit dem Stoffe, den ihr die idealistische überliefert habe.

Ueber den Eclecticismus Cousin's. *)

Man hat wol gesagt, dass durch die Napoleonischen Kriege Deutschland von den Franzosen gleichsam erst entdeckt worden sei. In literarischer Beziehung hat das Buch der Frau von Staël eine ähnliche Wirkung ausgeübt. Seit jener Zeit galt Deutschland in Frankreich als eine Art geistigen Zaubergartens, auf dessen Bäumen, freilich schwer zugänglich und in etwas unverständlicher Hülle, die wunderbarsten Früchte wüchsen. So viel es ihre angeborne Nationaleitelkeit erlaubte, erschien den Franzosen deutsches Dichten und Denken in einer ungeahnten Verklärung und an die Stelle der überrheinischen Kriegsfahrten traten allmälig friedliche Pilgerreisen von jenseits nach den geheimnissvollen Geburtsstätten einer neuen Poesie und Philosophie diesseits des Rheins.

Eine solche Entdeckungsreise, deren Zweck hauptsächlich der letzteren galt, war es auch, welche zu Ende des Jahres 1817 der damals fünfundzwanzigjährige und vor wenigen Wochen als Frankreichs erster, ja einziger Philosoph verstorbene Victor Cousin antrat und auf welcher er, wie er selbst sagt, Hegel in Heidelberg entdeckte, von dem er zuerst die Kunde überall hingebracht und den er der Welt gewissermassen prophezeit (en quelque sorte prophètisé) habe. Fand er auch Hegel's eben erschienene Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften très-peu lucide und verstand Hegel nach Cousin's eigenem Geständniss nicht viel mehr vom Französischen, als er selbst vom Deutschen, rühmt er sich doch, die Tragweite des Hegel'schen Geistes von der ersten Minute ihres Beisammenseins an erkannt und bis zu Hegel's Tode die mehrfach auf Proben gesetzte Freundschaft mit ihm unterhalten zu haben. Mit ihm, fügt er hinzu, habe er in Deutschland angefangen, mit ihm aufgehört, und bei seiner Rückkehr nach Frankreich zu seinen Freunden gesagt: Messieurs, j'ai vu un homme de génie!

Von dieser Reise datirt die Wendung, die durch Cousin in der französischen Philosophie hervorgebracht worden ist. Die Philosophie Condillac's und des Sensualismus sowie die der

*) Wiener Zeitung, Jahrg. 1867, Nr. 23.

durch Royer-Collard an die Pariser Universität verpflanzten schottischen Schule ist blosse Psychologie; diese selbst aber ist nur ein Theil der ganzen Philosophie. Der wahre Gegenstand der letzteren, das Sein Gottes und der Welt, ist gerade ein solcher, von dem die Psychologie nichts weiss, die sich begnügt, das Entstehen der Gedanken von Gott und der äusseren Welt im Menschen zu beobachten. Der Sensualismus verzichtet darauf, das Nichtsinnliche zu erkennen, und die schottische Schule, wenn sie auch zugibt, dass der Geist ein eigenthümliches Vermögen, Begriffe zu bilden, besitzt, das zwar der Erregung durch die Sinne bedarf, aber doch nicht von ihnen stammt, verlangt, dass man Grenzen der Erkenntniss anerkenne, jenseits welcher das Wissen vom Uebersinnlichen liegt. Der philosophische Trieb aber strebt sowol über das Sinnliche als über die angeblichen Grenzen des Erkenntnissvermögens hinaus und findet erst in einem zweifellosen und mit der Wahrheit zusammenfallenden Wissen Befriedigung.

Dieses Streben nach schrankenlosem Erkennen war es, welches Cousin nach Deutschland trieb. In Paris waren nach einander der Sensualist Laromiguière und der Apostel der Schotten, Royer-Collard, seine Lehrer gewesen. Jener weihte ihn in die Kunst ein, den Gedanken zu analysiren; er übte ihn von den abstractesten und allgemeinsten Begriffen bis zu den vulgärsten Sinneswahrnehmungen, in welchen diese ihren Ursprung haben, hinabzusteigen und sich Rechenschaft zu geben von dem Spiele der einfachen oder schon zusammengesetzten Vermögen, die zur Bildung jener Begriffe nach einander mitwirken. Dieser lehrte ihn, dass eben diese Facultäten, die in der That zu ihrer Entwickelung, und um den gemeinsten oder geringsten Begriff zu erzeugen, der Erregung durch Sensation bedürfen, in ihrer Action gleichwol gewissen inneren Bedingungen, gewissen Gesetzen und Principien unterworfen sind, welche die Sensation nicht erzeugt, welche aller Analyse widerstehen und das natürliche Erbe des menschlichen Geistes sind. Er stand damit dem Standpuncte Kant's nahe, und es ist nicht zu wundern, wenn er nach Frankreich und Schottland seine Blicke auf Deutschland wandte. Er lernte deutsch und unternahm es, mit unsäglichen Mühen, wie er sagt, die hauptsächlichsten Urkunden der Kant'schen Philosophie zu entziffern, ohne andere Hilfe, als eine lateinische barbarische Uebersetzung.

Zwei Jahre lang verbrachte er „comme enseveli dans les souterrains de la psychologie kantienne," einzig beschäftigt, von der Psychologie, worunter er die Betrachtung des Geistes und seines Denkens versteht, zur Ontologie, d. h. zum Sein ausser dem Denkenden einen Uebergang zu finden. Da ihm die Kant'sche Kritik der Vernunft eben so wenig, wie Fichte's subjectiver Idealismus einen solchen zu bieten schien, so wandte er sich zum Identitätssystem, und da die Impression, die ihm Hegel zurückgelassen hatte, zwar „profonde," aber „confuse" war, begab er sich im folgenden Jahre nach München, um den Urheber des Systems selbst aufzusuchen. Einen ganzen Monat verlebte er daselbst im Jahre 1818 mit Schelling und hier erst fing er an à voir un peu plus clair dans la philosophie de la nature, wie er die deutsche Naturphilosophie wiedergibt. Während in Kant's und Fichte's System jede absolute und substantielle Existenz nur noch eine Hypothese, ohne anderes Fundament ist ausser einem Bedürfniss des Subjectes und des Ichs, das sie nur zulässt, um sich selbst zu befriedigen, stellt sich Schelling, um über dieses Relative und Subjective hinauszukommen, im ersten Anlauf gleich in die Mitte des Absoluten. Statt mit dem Sensualismus, den Schotten und Kant den Uebergang von der Psychologie zur Ontologie vergeblich zu suchen, überspringt er die ganze Psychologie, um sich zu allererst zu Gott, der absoluten Identität des Menschen und der Natur, zu erheben. Indem er Gott in der Natur eben so wol wie im Menschen sein lässt, führt er den Idealismus in die Naturwissenschaften, den Realismus in die Geschichte ein, versöhnt die beiden bisher sich feindlich gegenüberstehenden Seiten der Philosophie, die Psychologie und Physik, verbreitet ein bewunderungswürdiges Gefühl von Vernunft und Leben zugleich, eine erhabene Poesie über die ganze Philosophie, lässt über allem zuletzt die überall gegenwärtige, dem System als Princip und Licht dienende Idee der Gottheit sehen.

Für diesen Standpunct im Absoluten selbst gab es nun allerdings keine Grenze der Erkenntniss mehr; in dieser Hinsicht schien die Sehnsucht nach schrankenlosem Erkennen, die Cousin nach München führte, vollkommen erfüllt. Aber wie schwingt sich das Subject auf den absoluten Standpunct? Er erklärt Schelling's System, das ihm mit dem Hegel's, den er durchaus als des ersteren Schüler betrachtet, dem Wesen nach

zusammenfällt, für das wahre (le vrai); denn es ist der vollständigste Ausdruck der gesammten Wirklichkeit, der universellen Existenz. Er nennt sie beide öffentlich seine Freunde und Lehrer und widmet ihnen „philosophiae praesentis ducibus," seine Ausgabe des Proklus. Aber er fühlt doch auch zwischen sich und ihnen eine différence fondamentale, welche ihn gegen seinen Willen von ihnen abscheidet. Seine deux illustres amis stellen sich von vornherein au faîte de la spéculation, er — geht von der psychologischen Erfahrung aus. Ohne Stütze der letzteren schwebt die Speculation in der Luft, ist die Ontologie, mit der jene beiden beginnen, nichts weiter als eine blosse Hypothese! Schelling's und Hegel's Methode ist gerade das umgekehrte Verfahren von demjenigen der Sensualisten, der Schotten und Kant's. Diese beginnen von der Psychologie und finden von ihr aus keinen Uebergang zur Ontologie; ihr Ende ist Skepticismus. Die einen opfern (sacrifient) der Psychologie die Ontologie, die anderen der Ontologie die Psychologie; ich, fährt er fort, beginne mit der Psychologie, und diese selbst führt mich sodann zur Ontologie und bewahrt mich eben so wol vor dem Skepticismus als vor der Hypothese?

Mit diesen Worten bezeichnet Cousin seinen eigenen philosophischen Standpunct zwischen der französischen und schottischen, mit welcher er auch Kant und Fichte willkürlich genug zusammenwirft, und der deutschen Schule, unter welcher er blos Hegel und Schelling versteht. Richtiger würde er statt dessen von dem Gegensatz eines vom Menschen und eines von Gott ausgehenden Philosophirens sprechen, deren ersteres nicht über den Menschen hinaus- und zu deren letzterem man vom Menschen nicht hinkommt. Sein Bestreben nun ist, vom Menschen aus und doch zugleich über ihn hinaus in Gott selbst einzugehen, d. h. in seiner Ausdrucksweise den psychologischen mit dem ontologischen Standpunct des Philosophirens zu verbinden.

Mittel dazu ist eine genaue Analyse der psychischen Vermögen, insbesondere der Vernunft. Wer wie Kant, sagt Cousin, die Vernunft, gleich der Aufmerksamkeit und dem Willen, für persönlich hält, muss nothwendig zu der Folgerung gelangen, dass alle Begriffe, die sie uns zuführt, eben so persönlich seien, dass alle Wahrheiten, die sie uns entdeckt, blos unserer Auffassungsweise angehören, und dass die für reell ausgegebenen

Objecte, die Dinge, Wesen und Substanzen, deren Existenz uns die Vernunft offenbart, nur auf diesem zweideutigen Zeugnisse beruhen, also nur eine subjective, lediglich auf das erfassende Subject bezügliche, aber keine objective, nemlich reelle und von dem Subject unabhängige Giltigkeit haben. Die wahre Philosophie muss daher, um diese dem gesunden Menschenverstande widerstrebende Consequenz im Princip zu zerstören, den psychologischen Grundirrthum aufheben, aus dem sie stammt: die Subjectivität und Personalität der Vernunft (la subjectivité et la personalité de la raison).

Er macht Schelling und Hegel den Vorwurf, ihrer unvollkommenen Psychologie halber diesen wichtigsten Punct vernachlässigt zu haben. Jener spreche wol von der intellectuellen Anschauung, als dem Verfahren, welches das Seiende selbst erforsche, mais de peur d'imprimer un caractère subjectif à cette intuition intellectuelle, il prétend, qu'elle ne tombe pas dans la conscience (der Uebersetzer Cousins, der Schellingianer H. Beckers, macht ein Fragezeichen dazu), ce qui la rend pour moi absolument incompréhensible. Hegel aber zeige und beschreibe nirgends das Verfahren, durch das er zu seinen Abstractionen gelange, was die Leser der Phänomenologie kaum zugeben werden. Für ihn selbst (Cousin) bedarf es allerdings auch einer intuition intellectuelle, welche ohne selbst subjectiv und personell zu sein, das Wesen oder das Seiende im Innersten des Bewusstseins erfasst, also im Subject und doch nicht subjectiv, sondern objectiv, also subjectiv-objectiv, ideell und reell Gedanke und Sein ist, aus der Psychologie zur Ontologie überführt, aber diese ist: eine Thatsache des Bewusstseins (un fait de conscience), eben so reell als die des Reflexionsbegriffs, nur schwerer zu erfassen, ohne jedoch (wie Schellings) unfasslich zu sein, denn dann wäre es eben so viel, als wenn sie nicht wäre, und sie gehört keinem besonderen Vermögen an, sondern sie ist nichts anderes, als eine höhere und reinere Stufe der Vernunft (un degré plus elevé et plus pur de la raison).

Treffend hat Schelling in seiner Vorrede (zu Beckers Uebersetzung von Cousins Fragmenten über französische und deutsche Philosophie, 1834), durch welche Cousin in Deutschland berühmter geworden ist, als durch seine eigenen Schriften, Cousins Eigenthümlichkeit als eine Nöthigung bezeichnet, von

dem blossen Empirismus zu einer rationalen Philosophie d.i. zum Rationalismus zu gelangen. Der ehrenwerthe Kampf, welchen Cousin einerseits gegen die theologische, d. h. gegen jene Schule, welche die Vernunft unbedingt verbannt und für unfähig erklärt zur Wahrheit zu gelangen, andererseits gegen die sensualistische Schule, welche sie auf die Grenzen bloss sinnlicher Erkenntniss einschränkt, sein ganzes Leben hindurch für dieselbe geführt, der ihm von jener Seite her im Jahre 1820 seinen Lehrstuhl gekostet, von dieser den Vorwurf der Entnationalisirung der Philosophie in Frankreich zugezogen hat, beweist, wie ernst es demselben um die Vernunftwissenschaft war. Aber indem er, um mittels der Vernunft über die blosse Empirie hinauszukommen, die Vernunft als Thatsache des Bewusstseins geltend macht, bleibt er selbst auf dem Boden des Empirismus stehen, den er eben überschreiten will. Seine Kritik der Kant'schen Kritik der reinen Vernunft, durch welche er sich mittels der Vernunft einen Weg aus der Psychologie zur Ontologie zu bahnen denkt, ist keine Ueberwindung, sondern ein einfacher Rückfall hinter dieselbe, die eben jene Thatsache des Bewusstseins bestreitet, auf welche Cousins Rationalismus sich beruft, das Erfassen des Seienden selbst im Innersten des Bewusstseins. Sein Standpunct hat vielmehr Verwandtschaft mit dem Jacobischen, gegen den er sich erklärt, als mit jenem der Schule, an die er sich anschliessen möchte. Seine Vernunft ist, wie die Jacobi's, eine Thatsache des Bewusstseins, in welcher dieses das Uebersinnliche und Jenseitige in seinem Wesen erfasst, nur dass diese in der Form des Gefühls, die seine in der einer anschauenden und reflectirenden Intelligenz auftritt. Dieselbe höhere Facultät, wie Cousin die Vernunft nennt, zeigt das Wahre, Gute und Schöne einmal unter der Gestalt verständigen Begriffebildens, Urtheilens und Schliessens, das andere Mal in Jacobischer Weise, wie Schelling bemerkt, in der leichteren und reineren Form innerer Inspiration und unvermittelter Offenbarung.

Den Tadel einer unvollkommenen Psychologie, welchen Cousin der deutschen Schule macht, kann ihm diese zurückgeben. Seine Vernunft, die er eine Thatsache des Bewusstseins heisst, leidet an einer Unklarheit, an welcher die Thatsachen einer vollkommenen Psychologie nicht kränkeln dürften. In ihr steckt ein Rest der psychologischen Methode, die er aus der

